Verbum Caro

VOLUME XIV (N° 54)

La division des Eglises est-elle un mal nécessaire ?

Nous sommes certainement nombreux ici à avoir fait l'expérience, tout récemment, qu'une véritable unité en Christ était possible entre hommes appartenant à des Eglises différentes *.

Certes, nous savions depuis longtemps déjà que cela était possible. Mais au cours des vingt-cinq dernières années, il nous a été donné de faire l'expérience de cette unité bien plus fréquemment et personnellement.

A l'époque du national-socialisme, puis durant la guerre, comme encore dernièrement à l'occasion des multiples évacuations et rencontres de populations que provoque la situation actuelle de l'Allemagne, beaucoup d'entre nous ont découvert que la foi en Christ peut être plus forte que toutes les différences confessionnelles. Dans le même camp de prisonniers, dans la même cellule, dans le même logis de réfugiés, il est arrivé maintes fois qu'on puisse ensemble prier le même Dieu, lire la même Ecriture sainte, confesser la même foi en Christ. Et cela sans qu'à aucun moment n'entrât en ligne de compte l'appartenance de l'un à l'Eglise catholique, de l'autre à l'Eglise luthérienne, du troisième à l'Eglise réformée ou à une communauté dissidente.

Mais cette unité, comme un événement que rien n'annonce et que rien ne suit, n'est-elle pas comparable à un éclair dans la nuit ? A peine la captivité finie, à peine un semblant de vie normale retrouvée, oui peut-être dès le dimanche suivant, chacun retournait à son Eglise, à sa communauté, à son culte, au sacrement de sa confession.

* Traduction française, due à M. le Pasteur Alain Blançy, d'un exposé présenté dans le groupe IV du Kirchentag de Munich, le 13 août 1959, et publiée grâce à l'aimable autorisation de la direction du Kirchentag et des éditeurs des actes de cette assemblée. (*Dokumentarband des 9. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1959*, München, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1959).

Tant que la situation était anormale, on avait su prier ensemble, croire et espérer ensemble, confesser ensemble la même foi chrétienne avec joie et assurance au sein d'un monde manifestement bouleversé. On avait reçu le don de l'unité en Christ et on en avait rendu témoignage.

Et voici qu'aussitôt l'ordre extérieur tant soit peu rétabli, ce don de l'unité en Christ, qu'on venait de recevoir, a fait place à une incoercible souffrance en même temps qu'à une tâche surhumaine : la souffrance de se savoir un, tout en étant dans l'impossibilité de le confesser. Aujourd'hui encore, ne sommes-nous pas nombreux à souffrir de cette impossibilité ?

Telle est la situation qui a orienté notre groupe de travail n° IV dans le choix de son thème : la division des Eglises est-elle un mal nécessaire ? En d'autres termes : qu'en est-il des différences entre les Eglises et les confessions ?

La question serait encore relativement simple, si l'unité effective en Christ, par delà les divergences confessionnelles, ne s'était manifestée qu'entre hommes appartenant aux différentes Eglises et communautés protestantes. Ce ne serait alors, tout compte fait, que la confirmation de l'unité qui existe effectivement au sein du protestantisme, malgré les tensions internes mais secondaires qui le traversent. Mais la question prend une tournure bien plus aiguë lorsque cette unité est le fait de deux hommes, dont l'un appartient à l'Eglise catholique et l'autre à une Eglise protestante. Car dans ce cas, ce sont deux Eglises qui s'affrontent dans la personne d'un catholique et d'un protestant, deux Eglises qui se savent différentes, opposées même, et dont chacune représente pour l'autre une invitation inacceptable.



Comment, dès lors, comprendre cette unité de fait entre tel catholique et tel protestant ? Comment la sauvegarder ? Quel sens et quel but lui attribuer ? Comment la vivre sans devenir infidèle à sa propre foi ? Comment en témoigner ?

Commençons par souligner avec netteté une première évidence. Si l'unité en Christ a pu se réaliser entre moi, chrétien protestant, et tel autre, chrétien catholique, il ne s'ensuit nullement que nous puissions et devions considérer désormais notre appartenance à nos Eglises respectives comme quelque chose de secondaire. Ni l'un ni l'autre, nous ne pouvons et ne devons y voir le signe que notre appartenance ecclésiastique constitue une réalité seulement avant-dernière, qui aurait à s'effacer jusqu'à disparaître devant l'unique réalité dernière : le Christ.

Une telle conséquence ne saurait en aucune façon être tirée du don de l'unité en Christ. Car cette unité a été accordée à deux hommes qui sont devenus chrétiens par le service de leur Eglise particulière et pour lesquels leur appartenance ecclésiastique a été et demeure déterminante. Si le Christ les a réunis, c'est parce qu'il

est venu à eux par le service de leur Eglise et qu'il continue à le faire. Ils ont donc été réunis par ce qui, précisément, les sépare : leur appartenance à leur Eglise particulière. Il ne leur est donc pas possible de conserver leur unité au delà des différences confessionnelles, comme si le problème de la séparation de leurs Eglises était déjà résolu.

Si donc l'unité effective en Christ de chrétiens catholiques et protestants représente, d'une part, un grand don de Dieu, elle signifie en même temps, de l'autre, une tâche éminemment difficile. Comment peut-on en effet recevoir le don de cette unité, sans négliger la question de vérité ? Comment est-il possible de témoigner pleinement de ce don, de telle sorte que ce témoignage reste pleinement dans la vérité ?

Une première voie s'offre à nous : considérer l'unité effective en Christ, que le Christ accorde à un chrétien catholique et à un un chrétien protestant, comme un signe prophétique, comme un signe eschatologique, valable seulement pour l'avenir, comme un signe donc qui ne laisserait entrevoir, au milieu de l'actuelle division historique des Eglises, l'unité des croyants que comme un but ultime et lointain.

Sans doute ce signe serait-il des plus précieux pour ceux qui en auraient été les bénéficiaires. Mais il n'aurait aucune portée pour l'actuelle séparation des Eglises comme telle. Il faudrait en prendre son parti : la division de la chrétienté durera jusqu'à la fin du monde. D'une unité ainsi comprise, ne pourrait naître aucune attitude pratique nouvelle et actuelle à l'égard de la séparation des Eglises.

Cette façon de concevoir l'unité chrétienne effective entre chrétiens catholiques et protestants repose sur la présupposition tacite qu'en l'état actuel des choses, la différence entre les Eglises implique une alternative absolue, exclusive et définitive. Il ne saurait alors y avoir de communion entre des catholiques et des protestants qu'à condition de renoncer à toute tentative de réaliser *de facto* l'unité dernière, puisqu'une telle tentative équivaudrait à s'attaquer au problème de la séparation des Eglises.

Dans ces conditions, il ne faudrait pas songer à apprendre beaucoup les uns des autres, car tout entretien se bornerait nécessairement à tenter de convaincre l'autre que la position de sa confession est insoutenable et l'existence de son Eglise injustifiable. Plus encore, il ne serait même plus utile de s'écouter l'un l'autre, car cette écoute implique une base commune. Et cette base n'existe pas, d'après la présupposition dont nous venons de parler. On se contenterait d'avoir fait l'expérience de l'unité en Christ, mais cela demeurerait sans effet sur le présent. L'unité eschatologique et la séparation historique des Eglises persisteraient côte à côte.

Cette voie serait la bonne, la seule possible, s'il était incontestablement établi que la situation respective des deux Eglises l'une par rapport à l'autre est absolument claire. Mais en est-il ainsi ? Peut-on

en être certain, si certain qu'il faille à jamais se résigner à vivre dans une espèce de coexistence aussi pacifique que possible, alors que, par ailleurs, on connaît la réalité effective de l'unité en Christ ?

Certes, les formulations doctrinales qui traduisent de part et d'autre la pensée catholique et protestante sur la nature de l'Eglise s'opposent catégoriquement.

L'Eglise catholique affirme être l'institution divine fondée par le Christ et dans laquelle le Christ agit par son Esprit. Comme successeur de Pierre, le pape a la capacité de constater et d'exprimer de manière infaillible le témoignage du Saint-Esprit. En tant qu'Eglise du pape, l'Eglise catholique romaine affirme être ainsi la seule Eglise à posséder la plénitude de la présence du Christ, et cela parce que Dieu l'a voulu.

A l'opposé, l'Eglise protestante affirmera — lorsqu'elle est vraiment protestante — qu'aucune Eglise n'est capable, par elle-même, de constater de manière infaillible le témoignage du Saint-Esprit. Bien plutôt, c'est à travers l'Ecriture sainte que se révèle et s'établit ce témoignage.

Ainsi, tandis que l'Eglise catholique affirme que la Parole de Dieu est proclamée lorsqu'elle est prononcée par l'Eglise en tant que gardienne de cette Parole, l'Eglise protestante affirmera à l'inverse que l'Eglise authentique n'existe que là où la Parole de Dieu est annoncée en vérité, c'est-à-dire en conformité avec l'Ecriture sainte.

N'atteignons-nous pas de la sorte à une contradiction dernière, qui empêche toute poursuite du dialogue ?

Il faudrait répondre affirmativement à cette question, si l'on se contentait d'envisager les oppositions entre catholiques et protestants sur le seul plan des formules doctrinales et confessionnelles. En effet, ces formulations sont parfaitement imcompatibles, elles s'excluent mutuellement. Mais ces formulations, comme toutes les propositions humaines, ne sont pas la réalité elle-même, elles ne font que la viser, elles n'ont qu'une portée indicative. D'où la question : ces formulations rendent-elles compte de façon exhaustive de la réalité qu'elles visent ?

Dès que l'on pose ainsi la question, la netteté formelle et, semble-t-il, si évidente de l'opposition entre catholiques et protestants, le caractère absolu et dernier de l'alternative s'estompent.

En ce qui concerne l'Eglise catholique, on devra certes prendre connaissance de son dogme, selon lequel les décisions doctrinales du pape sont en soi irréformables. Mais, dès qu'on se demande ce que signifient concrètement ces décisions, on ne pourra manquer de relever deux points :

1. Ces décisions ne prétendent nullement constituer une nouvelle révélation. Elles ne veulent qu'expliciter la révélation unique de Dieu en Jésus-Christ. Concrètement, elles ne veulent donc — selon la meilleure théologie catholique — qu'expliquer la sainte Ecriture.

2. Ces décisions doctrinales ont elles-mêmes besoin d'explication. Cette explication consistera surtout à montrer comment les décisions doctrinales explicitent l'Ecriture sainte. C'est en cela que réside, d'après la conception catholique, la tâche même de la théologie. Mais cela soulève deux questions capitales : premièrement, comment la théologie pourrait-elle montrer que les décisions doctrinales de l'Eglise explicitent l'Ecriture sainte, si elle ne prend pas au sérieux cette Ecriture sainte elle-même ? On ne saurait présenter une explication de l'Ecriture sainte sans laisser toujours parler à nouveau celle-ci directement. Ou alors on se condamnerait à ne jamais pouvoir montrer que l'explication rend fidèlement compte du texte. La seconde question a une portée peut-être encore plus grande : si les décisions doctrinales nécessitent elles-mêmes des explications — ce qui est l'opinion même de l'Eglise catholique — c'est donc à la théologie, qui n'est nullement infaillible, que revient en fin de compte le rôle décisif, puisque c'est à elle de montrer la signification des décisions doctrinales.

Tout cela ne revient-il pas à dire qu'en définitive les décisions infaillibles et irréformables de l'Eglise catholique sont un mystère : un mystère qui ne peut se communiquer aux hommes que par les constants éclaircissements conjugués de l'Ecriture sainte et de la réflexion humaine ? Cette méthode n'est-elle pas, de ce fait, toute semblable à celle que pratiquent les protestants ? Quoiqu'il en soit, on ne saurait affirmer que, de ce côté-ci, l'alternative soit absolument claire et définitive.

En ce qui concerne les Eglises protestantes, nous n'irons tout de même pas prétendre, nous chrétiens protestants, que la Parole de Dieu crée et suscite l'Eglise sans être en même temps prêchée dans l'Eglise et par elle. En disant cela — et nous sommes contraints de le dire — nous admettons que la Parole de Dieu doit être confiée d'une manière ou d'une autre à l'Eglise, pour pouvoir manifester sa puissance. Sans doute la Parole de Dieu confiée à l'Eglise est-elle toujours, au départ, un mystère. Et c'est dans l'acte de la prédication que se révèlera si c'est bien la Parole de Dieu qui est à l'œuvre dans l'Eglise. Mais, pour cette raison précisément, nous ne saurions considérer le service de l'Eglise prêchant la Parole de Dieu comme une conséquence pour ainsi dire automatique de cette Parole, comme si la Parole tombait sans cesse du ciel sur la terre, sans que le service de l'Eglise soit revendiqué par Dieu lui-même. Ici non plus on ne pourra affirmer que l'alternative ait atteint une évidence dernière. L'ordre des termes : Parole de Dieu-Eglise n'est pas si fermement établi que l'on doive conclure que l'ordre inverse Eglise-Parole de Dieu n'a de légitimité en aucun cas.

L'assertion catholique : « Pour pouvoir prêcher la Parole de Dieu en toute vérité, il faut au préalable que l'Eglise soit la vraie Eglise », et l'assertion protestante : « Pour être la vraie Eglise et pour pouvoir

commencer à œuvrer, il faut d'abord que l'Eglise ait prêché la Parole de Dieu », ne s'opposent donc pas à la manière d'une alternative dernière.

En d'autres termes, l'Eglise catholique se trouve toujours concernée par l'exigence protestante, comme aussi, d'une façon ou d'une autre, l'Eglise protestante l'est par l'exigence catholique.

De ce fait, un dialogue entre chrétiens catholiques et protestants, qui n'ait pas seulement pour objet leur commune espérance, mais qui inclue aussi leur situation ecclésiastique, n'est donc pas une entreprise condamnée d'avance comme impossible et inutile.

Mais ce qui importe maintenant, c'est d'examiner ce qu'on est en droit d'attendre d'un tel dialogue et ce qu'il n'y a pas lieu d'en attendre.

Un point est clair : on est en droit d'attendre d'un tel dialogue, en tout cas, que chacun des partenaires se sache littéralement « mis en question » par l'autre. Chacun d'entre eux — et ne serait-ce que par la seule existence de l'autre — devra se laisser interroger par lui, et se savoir appelé à lui rendre compte sans cesse de la manière dont il entend donner satisfaction, dans sa propre Eglise, à la légitime exigence de l'autre.

Chrétiens protestants, il nous est demandé par nos frères catholiques — que cela nous plaise ou non — dans quelle mesure nous sommes l'Eglise, c'est-à-dire dans quelle mesure la Parole de Dieu crée et utilise en nous l'instrument dont elle a besoin pour se communiquer à tous les hommes ; dans quelle mesure, donc, nous constituons le corps du Christ. Le poète français Charles Péguy a frappé cette belle formule : « Le spirituel est constamment couché dans le lit de camp du temporel ». L'existence de l'Eglise catholique, comme la rencontre de chaque frère de cette Eglise, nous obligent à nous demander si nous prenons au sérieux le fait que la Parole spirituelle de Dieu veut reposer, et repose en fait, dans le lit de camp temporel de l'Eglise ; que l'Eglise est la maison de Dieu sur la terre, et non une quelconque académie où l'on parle de Dieu, et non une association où se retrouvent des chrétiens qui pourraient fort bien être pleinement croyants avant d'y entrer et sans même y entrer. Il nous est demandé si nous prenons au sérieux le fait que l'Eglise incarne le témoignage du Christ vivant dans le temps et dans l'histoire, qu'elle est — comme l'ont dit Luther et Calvin — la mère des croyants, et qu'en elle chaque homme est en sécurité et a le droit de le ressentir.



Quant aux chrétiens catholiques, n'est-il pas vrai qu'eux aussi — que cela leur plaise ou non — se trouvent interrogés par leur rencontre avec le témoignage protestant sur ce qui constitue le but dernier de leur Eglise. A quoi d'autre peut servir le chandelier, si magnifique soit-il par ailleurs, qu'à porter la lumière de Dieu, qu'à faire luire la lumière du Christ ? Quel sens peut en fin de compte avoir l'existence de l'Eglise, sinon d'être la servante de la Parole de Dieu

et de témoigner, par sa structure et son comportement pratique, qu'elle n'existe pas pour elle-même, mais pour le Christ et que, par conséquent, son existence ne peut finalement se justifier qu'à partir de son service ? Comment l'Eglise manifesterait-elle mieux cette justification qu'en donnant toujours à nouveau à comprendre ceci : dans tout ce que je suis, dans tout ce que je fais, il ne s'agit pas de ce que je suis et fais, mais de ce que le Christ, le Christ seul, est et veut être par son Esprit ? Et comment l'Eglise mettrait ce fait en évidence autrement qu'en se sachant constamment confrontée avec son Seigneur et en manifestant cette confrontation avec une netteté sans équivoque ?

Voilà ce que nous sommes en droit d'attendre d'un dialogue entre chrétiens catholiques et protestants : une salutaire interrogation, une salutaire mise en question réciproque. Ainsi pourra et devra se vérifier que nous sommes vraiment frères.

Nous ne devons cependant pas nous dissimuler qu'un tel dialogue ne signifie pas encore l'unité de l'Eglise, car dans un tel dialogue, ceux qui parlent ensemble demeurent encore des frères séparés. L'exigence de l'un n'agit tout au plus sur la position fondamentale de l'autre que comme un correctif. Les positions fondamentales ne s'en trouvent nullement changées. Bien que l'opposition entre Eglise catholique et Eglise protestante ne constitue pas une ultime alternative, bien que l'exigence catholique puisse être entendue par l'Eglise protestante, tout comme l'exigence protestante par l'Eglise catholique, il ne s'ensuit pas *ipso facto* que les rapports entre les deux Eglises puissent être harmonisés organiquement, de telle sorte qu'elles puissent constituer ensemble l'unique et véritable Eglise, comme si elles étaient deux demi-Eglises complémentaires.

Rien n'y fait : nous avons beau savoir qu'il ne s'agit pas dans notre séparation d'une ultime alternative, nous n'en sommes pas moins incapables, catholiques et protestants, de comprendre et d'accepter l'exigence de l'autre autrement que comme un simple correctif de notre propre position fondamentale. Nous nous trouvons donc dans cette situation étrange de nous savoir contraints de satisfaire aux deux exigences tout en devant reconnaître que nous sommes incapables de le faire parfaitement *(eigentlich)*, que nous ne pouvons le faire qu'imparfaitement *(uneigentlich)*, parce que nous n'intégrons jamais en nous l'exigence de l'autre qu'à partir de notre propre position fondamentale.



Quelle est donc la nature de cette imperfection, où vient s'échouer chaque dialogue interconfessionnel, même le plus loyal ? Quelle est la raison profonde de ce dialogue de sourds que nous sommes encore incapables de dépasser, alors même que nous nous déclarons prêts à un véritable entretien ?

Cette imperfection patente est un signe : le signe que la voie historique de l'Eglise se trouve bloquée. Nous n'avons pas à décider qui en porte la responsabilité. Avec le plus de vraisemblance, on

pourrait accuser le diable, le perpétuel « fauteur de désordres ». Sa main ne se reconnaît-elle pas dans tout ce qui s'est passé, dès l'origine, entre catholiques et protestants ? Quoi qu'il en soit, la seule chose que nous puissions faire pour le moment, c'est de constater que la voie est bloquée : les deux exigences ont conduit à la constitution de deux communautés séparées, dont chacune a érigé son exigence particulière en position fondamentale, se constituant ainsi en grandeur autonome.

Ce qui allait de pair, Parole de Dieu et Eglise, Eglise et Parole de Dieu, sans être tout à fait séparé, a cependant été compris et vécu distinctement. On a fini par avoir un souci majeur et un souci mineur, le premier des uns devenant le second des autres et vice-versa.

D'un côté le souci primordial fut l'Eglise, comme si l'on pouvait avoir le souci de l'Eglise sans avoir en même temps celui de la Parole de Dieu.

De l'autre côté le souci primordial fut la Parole de Dieu, comme si l'on pouvait avoir vraiment le souci de la Parole de Dieu sans avoir en même temps le souci de l'Eglise.

Puisque les deux exigences ne furent pas considérées simultanément et à l'intérieur d'une seule et même communauté chrétienne historique, mais seulement dans deux communautés différentes et respectivement selon l'ordre inversé des termes, il n'est pas inexplicable que le dialogue entre les représentants, même les plus loyaux, des deux communautés ne puisse être aujourd'hui qu'imparfait. De part et d'autre, nous ne sommes plus en mesure d'introduire chez nous l'exigence de l'autre autrement que comme un simple correctif d'une position fondamentale, par ailleurs fixe.

Dans notre situation actuelle, après quatre siècles d'existence séparée comme chrétiens catholiques et protestants, nous ne sommes pas à même de savoir comment nous pourrons nous dégager de la situation bloquée dans laquelle nous nous trouvons. D'une part, il nous faudrait confronter nos exigences réciproques au sein d'une même communauté. Mais d'autre part, nous sommes dans l'impossibilité de constituer cette unique communauté, à moins d'avoir au préalable abandonné notre position fondamentale pour adopter celle de l'autre Eglise. En effet, notre situation se caractérise par notre incapacité de penser et de vivre simultanément Parole de Dieu et Eglise. Nous sommes seulement capables de penser les deux termes à la suite l'un de l'autre, jamais simultanément et conjointement. Et il en est ainsi parce que c'est ainsi que nous avons vécu.

Il est néanmoins quelque chose que nous pouvons faire : poursuivre intensément le dialogue, partout où il est possible de le faire en toute loyauté et liberté. Certes, personne ne peut préjuger aujourd'hui de son issue, personne ne peut savoir s'il aboutira à un résultat plus décisif que de nous permettre d'intégrer chacun quelque chose de l'exigence de l'autre, mais sans qu'il nous soit donné d'entrevoir l'aube

du jour où l'unité des chrétiens deviendra réalité sur la terre.

Un point, pourtant, doit être retenu : dans l'incertitude où nous nous trouvons encore à cet égard, il convient de reconnaître que nous ne sommes pas actuellement en mesure de porter un jugement définitif sur les possibilités que Dieu nous donnera demain, si nous demeurons en communion, partout où nous le pouvons, quelque imparfaite que soit cette communion. Nous ne pourrons nous prononcer sur ce qui nous sera accordé de lumière et de clairvoyance que lorsque nous aurons également agi, s'il est vrai que croire, connaître et agir forment un tout.

Ainsi, chrétiens catholiques et chrétiens protestants, nous sommes unis et pourtant séparés. Ne pourrait-on pas nous appliquer la comparaison de deux époux qui vivent depuis longtemps en état de divorce ? Chacun a déjà une longue vie derrière lui, où il est devenu ce qu'il est aujourd'hui, indépendamment du partenaire. Et pourtant, devant Dieu, ils sont inséparablement unis.

Certes, il ne suffit pas que cette unité se manifeste ici ou là, comme un pur événement, pour que déjà le divorce soit surmonté. Un signe aura pourtant été dressé, indiquant que l'état de divorce n'est pas fatalement sur cette terre la dernière réalité. A tous, une voie nous est ouverte, où nous pouvons nous retrouver et renouer le dialogue.

Un tel dialogue ne pourra être mené, une telle communauté — même dans son imperfection préalable — ne pourra être vécue, qu'au prix d'une totale fidélité de chacun à son propre témoignage. Aussi convient-il de souligner avec force qu'il ne saurait absolument pas être question ici de suicide confessionnel. Ni les compromis ni les conversions ne sauraient constituer pour les frères séparés un moyen efficace de reprendre le dialogue.

Il faut insister sur ces choses, en particulier en ce qui nous concerne, nous protestants. La manière péremptoire avec laquelle l'Eglise catholique affirme sa position fondamentale, non seulement sur le plan dogmatique, mais encore sur le plan politique, ne doit pas nous amener, de notre côté, à affaiblir ou à amputer le témoignage qui nous est propre. Certes, nous éviterons toujours d'énoncer notre propre témoignage comme une provocation à l'adresse de l'Eglise catholique, comme si nous exigions qu'elle cesse d'exister. Par ailleurs, nous nous efforcerons de toujours rester accessibles aux questions légitimes qu'elle nous pose. Mais nous n'en saurons pas moins qu'elle aussi, qu'elle surtout, parmi toutes les Eglises non-protestantes, a besoin du témoignage protestant, et nous nous réjouirons de pouvoir la servir, elle aussi et surtout, par notre témoignage.

S'il est donc clair que telle peut être et doit être notre attitude, à nous chrétiens protestants, il s'ensuit que nous ne cesserons jamais, quant à nous, de tout mettre en œuvre pour constamment renouer le dialogue, joyeusement, courageusement, concrètement, quelles que puissent être les réactions de l'autre côté. L'amour consiste à servir

l'autre en lui opposant, de pied ferme, son propre témoignage, comme aussi, plus profondément, à ne pouvoir trouver sa propre existence que dans le service de l'autre.

Un dernier mot : je suis bien conscient que l'attitude que je viens d'esquisser est difficile à adopter, et plus difficile encore à conserver. Elle est pourtant la seule possible en regard de l'événement survenu : cette unité entre catholiques et protestants surgie un peu partout, dans les temps actuels, plus que jamais auparavant.

Mais puisqu'elle est la seule possible, la seule à ne pas considérer l'avenir comme décidé d'avance, la seule à ne pas en préjuger, elle contient aussi, malgré toute la souffrance et toutes les tensions persistantes entre notre témoignage protestant et notre ouverture à l'égard de toute la chrétienté, le plus sûr gage de la joie et de l'espérance, comme aussi l'incessant encouragement à la prière — afin que l'unité « soit faite sur la terre comme au ciel ».

Jean-Louis Leuba, *Neuchâtel.*



L'autorité pastorale dans la pratique de l'Eglise catholique

Il s'agit ici d'information, non de doctrines à débattre. Nous allons examiner la *pratique* de l'Eglise catholique, recourir au code de droit canonique, et chercher si et comment cette pratique peut être médiatrice de la Seigneurie de Jésus-Christ. Notre étude ne se situe pas tant au plan de la pensée, de la doctrine, qu'au plan de la vie, de la réalité concrète, de l'existence quotidienne.

Pour cela, il nous faut donner, non pas l'ensemble des structures de l'autorité dans l'Eglise catholique, mais ses grands principes de fonctionnement : les textes législatifs, l'application qu'en font dans l'Eglise les juges et les administrateurs, tout cela a une âme. Quelle est-elle ? Il ne s'agit pas de chercher directement ce que l'on appelle « l'esprit » de la loi, indépendamment de sa « lettre », car si l'on commence par *séparer* l'esprit et la lettre de la loi, on risque de réduire le premier à rien et de se fermer l'intelligence de la seconde. Il m'a semblé que l'enquête à faire ici se ramène à cette question : chercher si, en vérité, la pratique de l'autorité dans l'Eglise catholique est à l'écoute, si j'ose dire, de la « respiration du Corps mystique ».

Incontestablement, la structure de l'Eglise catholique est de forme autoritaire. C'est là un fait qu'ici nous n'avons pas à justifier, mais seulement à constater. Contentons-nous de dire que l'Eglise catholique entend affirmer par là et souligner le caractère surnaturel de la Révélation. Le message chrétien vient de Dieu, ce ne sont pas les hommes qui l'ont inventé. Telle est l'affirmation fondamentale qu'entend proclamer l'Eglise catholique en se présentant au monde telle qu'elle est, convaincue que son origine divine lui impose de n'être pas autrement. Ce n'est pas notre sujet d'entreprendre ici de justifier ce fait, mais seulement de nous demander si ce caractère « autoritaire » a pour conséquence que rien n'arrive jamais dans l'Eglise catholique qu'en se propageant de haut en bas : du pape, d'où serait supposée partir toute initiative, aux évêques ; des évêques aux prêtres ; des prêtres aux fidèles. Au bas de l'échelle, ceux-ci seraient alors réduits au rôle de simples exécutants de décisions à l'élaboration desquelles ils n'auraient aucune part. Que devient, dans ces conditions, la liberté spirituelle des fils de Dieu ?

Que parmi les catholiques, il s'en trouve pour penser que la structure de l'Eglise est ainsi uniquement verticale et descendante ; que même parfois certains membres de la hiérarchie donnent l'impression d'agir comme si toute initiative ne pouvait provenir que d'eux-mêmes, c'est là un fait qu'on peut expliquer par la diversité des tempéraments, la faiblesse humaine, et le poids du péché... Mais cela n'empêche pas que cette opinion, comme cette pratique, contredise le véritable esprit de code de l'Eglise catholique, aille à l'encontre des principes les plus fondamentaux du droit canonique.

L'étude de ces principes va nous montrer que, dans le fonctionnement des structures de l'Eglise, rien ne se fait que par un perpétuel va-et-vient entre le centre et la périphérie, ou, si l'on préfère cette image, entre le « sommet » et la « base ». On peut encore dire : avant tout, il s'agit de construire l'Eglise, et cette construction ne se fait absolument pas en opposant face à face des chefs et des sujets, entre lesquels jouerait je ne sais quelle dialectique du maître et de l'esclave. Bien au contraire, tous grandissent dans le même sens en Jésus-Christ, et les différences qu'introduit la structure hiérarchique s'enracinent précisément dans l'égalité fondamentale de tous en Jésus-Christ : « *L'inégalité* que produit le devoir de commander qui est dans les uns et le devoir d'obéir qui est dans les autres, laisse cependant intacte *l'égalité* qui les nivelle tous devant l'unique Pasteur dont ils sont tous les brebis. Les Supérieurs ecclésiastiques, en effet, ne sont supérieurs qu'à titre de personnes publiques, et leur supériorité, totale pour ce qui regarde leur fonction, est nulle pour ce qui concerne la vie individuelle. Ils interprêtent la loi du Christ, avec le pouvoir du Christ, et ils sont seuls à pouvoir le faire sans doute ; mais la loi qu'ils ont interprêtée seuls, ils doivent l'observer avec tous. Ils ont la dispensation des moyens de sainteté, c'est entendu ; mais tout autant que les autres, ils ont besoin de pénitence, s'ils pèchent ; de l'eucharistie, s'ils veulent avoir la vie en eux et de l'extrême-onction, quand ils doivent mourir. A ce point de vue, ils sont en eux-mêmes, des fidèles comme les autres ; le pape, autant qu'un autre, a besoin d'un confesseur et d'un prêtre qui l'administre, et lui, comme tous les autres, à titre de personne privée doit être une des brebis du troupeau qu'il conduit à titre de personne publique » [1]. On ne peut reprocher à cette page du P. Mersch de méconnaître les droits de la hiérarchie tels que les affirme l'Eglise catholique. Il n'en est que plus intéressant et significatif de voir comment il souligne l'égalité fondamentale de tous les baptisés, devant l'unique Seigneur, Jésus-Christ.

Très profondément, les chefs de l'Eglise doivent avoir conscience que l'esprit est actif en chacun des chrétiens, et donc que leur premier devoir, c'est d'être à l'écoute de cet Esprit. Au seuil du livre II du code, consacré aux « Personnes », le c. 87 définit que c'est « par le Baptême que l'homme est constitué personne dans l'Eglise du

[1] Mersch, *Théologie du Corps mystique*, p. 218.

Christ ». La personnalité juridique est liée au Baptême. C'est dire que le droit déclare ne considérer les hommes qu'en tant qu'ils sont les temples de l'Esprit. Comment, dans ces conditions, nous étonner qu'il ne cherche qu'à faire vivre le chrétien dans sa liberté de fils de Dieu ?

Nous allons donc essayer de montrer que l'autorité, dans l'Eglise ne fonctionne que dans le respect de l'Esprit présent en tous et chacun des baptisés. Tout le monde sait bien, qu'en fait, l'autorité, étant exercée par des hommes qui ont en commun avec leurs frères non pas seulement leur qualité de baptisés, mais aussi le poids de cette « chair de péché » et de ce « corps de mort », il est inévitable qu'elle tende parfois à s'exercer pour elle-même, à se faire dominatrice et non point servante. Nous reviendrons sur ce point en conclusion. Mais cette déviation, inévitable au plan des faits, ne doit pas nous empêcher d'essayer d'expliquer ce qui devrait être en droit, au plan de la législation de l'Eglise.

Nous voudrions essayer d'entreprendre en trois parties cette démonstration.

Une première partie nous amènera à situer le droit dans l'Eglise, en montrant qu'il ne peut se justifier que comme le serviteur de l'Amour, de cet amour au nom duquel nous devons garder les commandements (Jn. 14. 15), de cet « amour répandu dans nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné » (Rom. 5. 5). C'est bien ce que nous disions à l'instant.

Dans une deuxième partie, nous étudierons quelques-uns des moyens, quelques-unes des « institutions » juridiques que le législateur ecclésiastique met à la disposition de l'administrateur ou du juge pour que ce caractère « subordonné » de la loi, passe au plan de la théorie juridique à celui de la réalisation, de l'application pratique.

Enfin, la troisième partie sera consacrée au problème de la *coutume* en droit canonique, car c'est le terrain par excellence où se rencontrent l'action de la hiérarchie et l'intervention de la communauté dans la construction des structures d'Eglise.

I

La primauté de la charité

« L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rom. 5. 5). La nouvelle alliance nous a établis dans l'ordre de l'amour. L'ordre juridique ne peut que servir l'ordre de la charité, sans prétendre jamais se substituer à lui.

Nous ne nous attarderons pas à montrer pourquoi cet ordre juridique nous semble nécessaire : s'il est un fait que le mystère pascal nous a transférés dans l'ordre de l'amour, si les Ecritures nous apprennent que les derniers temps sont déjà commencés, nous savons

aussi que ce que nous sommes n'est pas encore pleinement manifesté, que nous ne possédons notre héritage de fils de Dieu que *per speculum et in ænigmate,* dans l'obscurité de la foi, et la fragilité de la chair. L'amour, pour se maintenir et pour grandir, a besoin du droit.

Ce que nous voudrions dire, ce n'est pas pourquoi le droit est nécessaire, mais comment, tel qu'il est vécu et compris dans l'Eglise romaine il concourt à la primauté de la charité, et donc à l'épanouissement de la vie de l'Esprit dans le cœur des croyants.

Incontestablement, c'est dans ce sens que nous orientent les Ecritures. Car nous pouvons trouver dans l'Ecriture le point de départ, discret, mais cependant assez net, des structures canoniques de l'Eglise. Or les textes que nous pouvons citer ici soulignent à la fois l'aspect juridique et l'aspect fraternel de la communauté chrétienne, et, très certainement, c'est celui-ci qui est le meilleur.

Déjà le texte de saint Matthieu (18. 15-17) qui prévoit une sorte d'excommunication ne l'admet qu'après toute une série de monitions fraternelles : « Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le, seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. Que s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. Et s'il refuse d'écouter même la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain ».

Plus nettement encore, saint Paul affirme la nécessité de sanctions dans l'Eglise. Mais il a soin d'y joindre la prescription qu'il faut tout faire pour que la mansuétude l'emporte sur la sévérité, la charité sur le droit : « Si quelqu'un n'obéit pas aux indications de cette lettre, notez-le, et, pour sa confusion, cessez de frayer avec lui ; cependant ne le traitez pas en ennemi, mais reprenez-le comme un frère » (2 Th. 3. 14-15). « C'est assez pour cet homme du chatiment infligé par la majorité, en sorte qu'il vaut mieux au contraire lui pardonner et l'encourager, de peur que ce malheureux ne vienne à sombrer dans une peine excessive. Je vous engage donc à faire prévaloir envers lui la charité. » (2 Cor. 2. 6-8) ; cf. Gal. 6. 1. Et si Paul est si sévère vis-à-vis de l'inceste de Corinthe, c'est « afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur » (1 Cor. 5. 5). Il n'est pas question de nier le droit, tout au contraire, mais de le mettre à sa place, au second rang.



Comment l'Eglise a-t-elle essayé de répondre à cet idéal ?

Un texte de Mgr Journet, qui est d'ailleurs, pour une bonne part, une citation de Cajetan, et, à ce titre, nous offre le témoignage d'une tradition très authentiquement catholique, sera le point de départ de notre recherche.

« L'ordre juridictionnel, écrit Mgr Journet, si nécessaire, si divin qu'il soit n'est pas ce qu'il y a de meilleur et de plus divin dans l'Eglise ; il tire toute sa grandeur de sa destination qui est de servir l'amour. « Pierre, écrit Cajetan, est ministre de l'Eglise, non qu'elle

soit au-dessus de lui par le pouvoir ; mais parce qu'il applique son pouvoir à la servir. Le Seigneur lui-même n'a-t-il pas dit qu'il venait pour servir ? Quand donc le Pape se déclare "Serviteur des serviteurs de Dieu", il est dans la vérité. Mais l'Eglise est plus grande et meilleure que le pape, comme la fin est meilleure et plus grande que ce qui est pour elle ; dans l'ordre qualitatif, dit saint Augustin, être plus grand signifie être meilleur. La Papauté est pour l'Eglise, non inversement. Il est donc vrai que le Pape n'est pas maître, mais serviteur, et que l'Eglise, absolument parlant, le dépasse en bonté et en noblesse, bien que sous l'aspect juridictionnel, il soit son chef » [2].

Il serait intéressant de parcourir l'histoire de l'Eglise et de repérer comment tout renforcement de l'autorité pontificale s'est accompagné, d'une manière ou de l'autre, d'un rappel de son caractère en quelque sorte subordonné, soit que l'on souligne que cette autorité est un service, soit que l'on rappelle explicitement que l'ordre juridique est le serviteur de l'ordre de l'amour, ou encore que l'on affirme que le point de vue pastoral l'emporte sur le point de vue légal.

Il n'est possible ici que de poser quelques jalons.

Le Pape saint Léon (440-461) a certainement une grande conscience de la dignité pontificale, et c'est même là un de ses traits les plus évidents. Mais il est non moins évident que cette dignité, c'est comme un service qu'il entend l'exercer. Il rappelle lui-même que l'autorité qui devient dominatrice manque ses objectifs : « lorsqu'on cherche plus à dominer qu'à conseiller ses sujets, c'est que la dignité (qu'on possède) fait gonfler l'orgueil, et ce qu'on avait prévu devoir amener la concorde ne conduit qu'au désaccord. *Dum dominari magis quam consulere subditis placet, honor inflat superbiam, et quod provisum est ad concordiam tendit ad noxam.* » [3]

Il est incontestable que dans le développement de la primauté romaine, le pontificat de saint Grégoire le Grand (590-604) marque une étape : cet ancien préfet de Rome devenu pape a, en l'absence d'ailleurs de toute autre autorité, et sous la pression des circonstances bien plus que par l'effet d'une volonté délibérée, marqué le pouvoir pontifical d'un style qu'il devait conserver au moins pendant tout le Moyen-Age. C'est lui, en effet, qui a jeté les bases de l'Etat pontifical, dont on sait la place qu'il a tenue dans toute l'histoire de l'Eglise. Or il est remarquable qu'il ait entendu exercer cette autorité comme un service, et le titre qui fait lui aussi partie de son héritage ("Serviteur des serviteurs de Dieu") a valeur de symbole.

La deuxième moitié du XIe siècle a vu se déployer une activité canonique considérable : c'est l'époque de la Réforme de Grégoire VII (1073-1085), qui amène un renforcement de tout l'appareil législatif de l'Eglise. Il est du reste incontestable que cette réforme s'est faite

[2] *Théologie de l'Eglise*, p. 179.
[3] *Epist.* XIV, 1.

dans un sens que nous pourrions appeler « clérical », dont il y aurait beaucoup à dire. Peut-être cette « cléricalisation » de l'Eglise s'explique-t-elle par le fait que la féodalité l'avait mise entre les mains des laïcs, et que les inconvénients qui en résultaient appelaient une réaction. Il resterait à en étudier les conséquences, et à en faire le bilan... Quoiqu'il en soit, au seuil de cette période, exactement entre 1093 et 1095, nous trouvons sous la plume d'Yves, évêque de Chartres, un texte extrêmement important, de par la personnalité de son auteur, de par son contenu, et de par l'écho qu'il a rencontré chez les canonistes.

Comme plusieurs autres de ses contemporains, Yves a entrepris, pour la commodité des gens chargés de gouverner dans l'Eglise, de réunir en un « Décret » les textes législatifs antérieurs, dispersés un peu partout et de ce chef très difficiles à consulter. Son travail terminé, il n'a pas pu ne pas se rendre compte que cette législation, qui n'en est pas une à proprement parler, car elle rassemble des textes édictés, la plupart du temps, à l'occasion de cas particuliers (ce qui est tout le contraire d'une loi), que cette législation donc, est loin d'être cohérente : bien des textes se contredisent, à tout le moins se concilient mal. Le problème ne lui a pas échappé, et c'est pourquoi il écrivit ces lignes remarquables : « Nous croyons devoir avertir le lecteur que si par hasard, il n'a pas pleinement compris ce qu'il a lu, ou s'il estime que certains passages se contredisent, il ne se presse pas d'en être offusqué. Qu'il remarque bien qu'il faut interprêter ici rigoureusement, et là avec modération, que certains textes sont formulés en stricte justice, et d'autres selon la miséricorde. Il ne pensait pas se contredire, celui qui disait : « Je chanterai pour toi, Seigneur, miséricorde et jugement » (Ps. 100), et ailleurs « Tous les sentiers du Seigneur sont miséricorde et vérité ». (Ps. 24)

« Toute la discipline ecclésiastique tend principalement ou bien à détruire toute construction qui se dresse contre la science du Christ ; ou bien à édifier la construction de Dieu, qui consiste dans la vérité de la foi et l'honnêteté des mœurs ; ou bien à purifier celle-ci par les remèdes de la Pénitence, si elle a été souillée. De cette construction, la maîtresse c'est la charité. Lorsqu'un docteur dans l'Eglise interprête ou applique les règles de l'Eglise de manière à orienter vers le règne de la charité tout ce qu'il enseigne ou explique, il ne pèche ni ne se trompe : du moment que ce qu'il cherche, c'est le salut du prochain, c'est bien la fin due aux institutions sacrées qu'il vise. Ainsi saint Augustin, parlant de la discipline ecclésiastique, a pu dire : « Aie la charité, et fais ce que tu voudras ; si tu corriges, corrige avec charité ; si tu épargnes, épargne avec charité ».

Ainsi le renforcement de la législation (nous sommes là à un moment essentiel de l'histoire du droit canonique) va de pair avec un renforcement de l'affirmation qu'elle doit être subordonnée à la charité. Les deux ne s'excluent pas l'un l'autre, mais doivent rester, si l'on peut dire, en tension. Il est remarquable que le texte cité de saint Augustin ait été écrit par l'évêque d'Hippone à l'occasion de la

répression contre les donatistes. Et Yves a bien soin d'ajouter qu'il ne faut pas pour autant négliger l'observation de la loi, et qu'on doit s'assurer d'une parfaite pureté d'intention. « Il faut, écrit-il, purifier l'œil de son cœur, pour que notre charité soit sincère » [4].

Telle est la préface, en quelque sorte, de toute l'œuvre de compilations des textes qui devait aboutir, au XII[e] et au XIII[e] siècles, à la composition du « Corpus juris canonici », recueil de textes qui furent, et ceci est très significatif de ce que nous essayons de montrer *des témoins de la vie de l'Eglise avant d'être l'expression de sa loi.* Que l'on pense par exemple, à la manière dont est composée toute la deuxième partie du « Décret » de Gratien, de beaucoup la plus longue : c'est une suite de 36 « Causes » ou cas juridiques, à propos desquels est évoquée toute la législation qui s'y rapporte.

Le « Corpus juris canonici » devait rester la base de la législation de l'Eglise jusqu'en 1917. Certes d'importants compléments lui furent apportés par le Concile de Trente et par les Congrégations romaines. Mais si, du point de vue des *sources* du droit, d'importants changements se sont alors produits, la nature profonde en est restée la même. Et s'il est un point sur lequel le Pape Pie XII, juriste de formation, et qui avait participé à la rédaction du code de 1917, a tenu à attirer l'attention, c'est bien sur la nécessité de ne pas séparer l'ordre juridique de l'ordre de l'amour, et de subordonner le premier au second. On connaît l'enseignement de l'Encyclique « Mystici corporis » sur le lien entre « l'Eglise juridique » et « l'Eglise d'amour » : «Nous déplorons et nous condamnons l'erreur funeste de ceux qui rêvent d'une prétendue Eglise, sorte de société formée et entretenue par la charité, à laquelle, non sans mépris, ils en opposent une autre qu'ils appellent juridique. Mais c'est tout-à-fait en vain qu'ils introduisent cette distinction : ils ne comprennent pas en effet qu'une même raison a poussé le divin Rédempteur à vouloir d'une part que le groupement des hommes fondé par lui fût une société parfaite en son genre et munie de tous les éléments juridiques et sociaux, pour perpétuer sur la terre l'œuvre salutaire de la Rédemption [5] ; et d'autre part que cette société fût enrichie par l'Esprit saint, pour atteindre la même fin, de dons et de bienfaits surnaturels » [6].

Un autre texte est également très explicite, celui du discours du 17 Octobre 1953, à l'occasion du IV[e] centenaire de l'Université grégorienne : « Tout ce qui est dans l'Eglise, et donc le droit canonique, a pour fin dernière le soin des âmes... Que celui qui administre les choses ecclésiastiques, qui exerce les fonctions judiciaires, qui conseille le clergé ou les fidèles, que celui-là pense bien qu'il aura à rendre compte du salut des âmes, auxquelles il peut faire beaucoup de bien, mais aussi beaucoup de mal. » [7] Ce texte est très

[4] *P. L.* t. CLXI, col. 47-48.
[5] Conc. du Vatican, Sess. IV, Const. dogm. « *de Ecclesia* », prol.
[6] Ed. Bonne Presse, p. 35.
[7] *Acta apostolicae Sedis* 1953, p. 688.

nettement l'écho de celui d'Yves de Chartres. Le rapprochement montre bien que cette manière d'interpréter le droit est la tradition constante de l'Eglise catholique.

Nous terminerons cette première partie en citant deux textes du code de 1917.

Le premier introduit le titre XXIX du livre IV, qui traite de la procédure du déplacement des curés. « Si le bien des âmes demande qu'un curé soit transféré de sa paroisse, qu'il régit utilement, à une autre paroisse, que l'Ordinaire lui propose la translation, et le persuade d'y consentir pour l'amour de Dieu et des âmes. » Nous reviendrons sur la manière dont le code règle les rapports de l'évêque et des curés, car elle est très significative de ce que nous essayons de montrer ici. Dès maintenant remarquons comment elle subordonne la décision juridique à l'amour de Dieu et des âmes. (c. 2162)

L'autre texte introduit le droit pénal. Et s'il est un domaine où apparaît le caractère juridique de l'Eglise, c'est bien celui-là. Or ce texte, qui est d'ailleurs une citation explicite du concile de Trente, insiste sur le primat de la charité. « Que les évêques et les autres Ordinaires se souviennent qu'ils sont des pasteurs et non des bourreaux *(pastores, non percussores)* [8], et qu'ils doivent gouverner leurs sujets non pour les dominer, mais pour les aimer comme des fils et des frères, et travailler, par leurs exhortations et leurs avis à les détourner de ce qui est défendu, pour n'être pas contraints, s'ils devenaient coupables, à les châtier par les peines prévues par le droit. Si cependant la fragilité humaine occasionnait des fautes, il leur faudrait observer la prescription de l'apôtre, et les réfuter, exhorter, menacer, en toute patience et doctrine [9] ; car souvent, envers ceux qu'il faut corriger, la bienveillance est plus efficace que l'austérité, l'exhortation plus que la menace, la charité plus que l'autorité. Lorsque la gravité du délit exige l'emploi de la verge, alors on unira la rigueur à la mansuétude, la justice à la miséricorde, la sévérité à la douceur, si bien que la discipline, salutaire au peuple et nécessaire, soit maintenue sans rudesse et que les coupables s'amendent par la correction, ou, s'ils ne reviennent pas à résipiscence que les autres soient détournés du vice par l'exemple salutaire du châtiment. » [10]

Avant de terminer cette première partie, nous ferons seulement cette remarque : l'affirmation du primat de la charité ne détruit pas l'autorité, mais en est bien plutôt l'accomplissement. En effet, elle accompagne à chaque fois, nous venons de le voir, un renforcement, et non une « mise en veilleuse » de l'autorité. Celle-ci, nous le rappelions en commençant, se justifie parce qu'elle est la messagère auprès des hommes de la Révélation faite par le Christ aux Apôtres, révélation dont les chefs de l'Eglise ont été constitués les gardiens, avec promesse de l'assistance de l'Esprit saint. Ce rôle est évidemment

[8] 1 Ti. 3.3 ; Tite 1.7 ; 1 Pi. 5.3.
[9] 2 Ti. 4.2.
[10] Can. 2214, citant le Concile de Trente, sess. XIII, de ref. cap. I.

tel qu'il ne peut souffrir d'amoindrissement. C'est pourquoi parler comme nous l'avons fait du caractère « subordonné » de l'autorité ne peut conduire à la minimiser, mais tout au contraire, en la mettant à sa vraie place, au service de l'amour, à lui donner sa véritable dimension.

II

La docilité à l'Esprit dans l'application de la loi

Ainsi la loi est subordonnée à la charité, doit viser le bien des âmes. Elle est donc, dans son principe, ordonnée au règne de l'Esprit.

Il nous faut maintenant poursuivre notre recherche non plus au plan de l'âme de la loi, mais au plan de l'application de la loi. Si celui qui est chargé de faire appliquer la loi doit se laisser conduire par l'impératif de la charité, quels sont les moyens pratiques qui lui rendent possible d'agir ainsi ? Ou si l'on veut, pour bien rester dans l'optique du sujet, quels sont les moyens dont il dispose pour être à l'écoute de l'Esprit présent et actif en tous les baptisés sur lesquels il exerce son autorité ? Quelles sont ce que l'on appelle les « institutions juridiques » prévues pour atteindre cette fin ?

Nous voudrions donner à ce sujet deux sortes d'indications : les premières seront empruntées aux règles générales qui constituent le premier livre du code. C'est évidemment là qu'il faut chercher comment on doit appliquer dans l'Eglise les textes juridiques. A ce sujet nous développerons trois points :

1. le droit canonique met très souvent les chefs à l'écoute de leurs subordonnés.
2. la notion d'équité canonique est une caractéristique du droit de l'Eglise romaine.
3. la théorie canonique de la dispense est le moyen par excellence d'assurer la sauvegarde de la personne, et donc le respect de l'Esprit qui est en elle.

Ensuite, par manière de conclusion plutôt que de second paragraphe de cette deuxième partie, deux exemples très différents illustreront comment, dans la pratique concrète et quotidienne de l'Eglise, ces principes sont mis en valeur.

En exergue à cette deuxième partie, nous ne pouvons mieux faire que de citer le dernier discours de Pie XII. S'adressant à des notaires, le 5 Octobre 1958, il revint une fois de plus sur la nécessité de dépasser l'interprétation purement littérale des textes législatifs : « Le notaire sait en outre qu'aucun énoncé juridique ne réussit à couvrir parfaitement les données d'un cas déterminé ; que de fois n'est-il pas amené à suppléer à leur silence ou à leur ambiguité ! Parfois même il

dépassera franchement la lettre de la loi pour en conserver mieux l'intention. Car les lois elles-mêmes ne sont pas un absolu ; elles cèdent le pas à la conscience droite et bien formée, et l'on reconnaît le véritable homme de lois, qu'il soit juge, avocat, notaire à la compétence qu'il apporte dans l'interprétation des textes en vue du bien supérieur des individus et de la communauté ».

(Les techniques modernes) « ne remplaceront jamais la science véritable du droit et la conscience professionnelle attentive à faire triompher dans les relations juridiques des particuliers la préoccupation du bien commun au-delà des normes contractuelles qui restent le moyen destiné à faciliter l'obtention d'une fin plus haute. Cette attitude même ne pourra se maintenir avec constance que si elle s'appuie sur l'amour sincère d'autrui dont l'Evangile renferme la doctrine et l'exemple vivant. Ici plus de limites, puisque cette charité venue de Dieu va jusqu'à renoncer aux biens de ce monde, aux attachements humains et à la vie propre. Elle ne rend pas inutiles les contrats et les engagements écrits ; elle les suppose même comme une sauvegarde et un précieux adjuvant de la faiblesse humaine. Mais elle ne veut point qu'ils soient soustraits à ses appels » [11].

Ce que nous voudrions montrer ici, c'est que l'Eglise se montre beaucoup plus souple dans l'application de sa législation que toute autre société. Et si cette souplesse a un commencement d'explication dans des arguments d'ordre rationnel, elle ne reçoit une pleine justification que par la foi en la présence de l'Esprit en tous et chacun des croyants. C'est bien à l'Evangile que se réfère explicitement Pie XII dans le texte que nous venons de citer.

Quels sont donc les instruments juridiques mis dans ce but par la législation canonique à la disposition des supérieurs hiérarchiques ?

Il est très fréquent que le droit canonique mette les chefs à l'écoute de leurs subordonnés.

On peut en effet remarquer, dans toute la législation canonique, un double souci :

— d'abord, un souci très net de réserver au chef le pouvoir de décision, en pleine responsabilité. Par exemple, dans un synode diocésain, qui rassemble autour de l'évêque les principaux prêtres de son diocèse, seul l'évêque est législateur, et le synode n'a que voix consultative. Il est tout à fait exceptionnel, en droit canon, qu'un supérieur soit lié par l'avis de ses conseillers. Toutefois, ce n'est pas absolument impossible. Cet accent mis sur la responsabilité des chefs se justifie par la conviction que le Saint-Esprit est donné aux évêques d'une manière spéciale pour assurer la croissance du Corps du Christ, conviction que les institutions canoniques entendent souligner sans équivoque.

— mais il faut ajouter qu'il est non moins exceptionnel qu'un supé-

[11] Doc. Cath. 1958, col. 1512, 1513 et 1514.

rieur puisse agir sans avoir pris conseil, et le code est aussi formel sur ce point que sur le précédent. De plus, il donne, au canon 105, les règles de fonctionnement des divers conseils prévus par le droit. Ce texte est très important. Faute d'en tenir compte, on risque de rendre inopérante l'assistance des divers conseils, et l'on s'expliquerait mal la place qu'ils tiennent dans le code s'ils ne devaient servir à rien. Il faut pourtant avouer que certains commentateurs du code ne mettent pas assez en valeur ce texte [12].

Arrêtons-nous à ce texte en voyant comment il est composé, de manière à ce que, malgré la réserve presque absolue du pouvoir de décision aux chefs, les conseils aient une importance réelle et puissent jouer véritablement un rôle.

1) le supérieur doit recourir au conseil, quand le droit le prévoit, à peine de nullité de la décision prise. Cette précision est controversée parmi les canonistes, et il faut avouer qu'on peut s'en étonner. Le texte dit : « Pour agir validement, il suffit que le supérieur entende les personnes qu'il doit consulter ». Il semble bien en résulter que s'il agit sans prendre conseil, il agit invalidement. La controverse est caractéristique d'une tendance à renforcer l'aspect autoritaire de l'Eglise, contre le texte même de la loi, et c'est là un phénomène assez curieux... Consultée sur ce point, la Commission d'Interprétation du Code n'a jamais répondu. « C'est sans doute, écrit Naz, que les termes du canon 105 lui paraissent assez clairs. » [13]

2) si le supérieur n'est absolument pas tenu de suivre l'avis de ses conseillers, il lui est cependant recommandé de ne pas s'en écarter, surtout s'il est unanime, sans une raison prédominante dont il doit lui-même, du reste, apprécier la portée.

3) les conseillers ont le devoir de faire connaître leur pensée avec respect, confiance et sincérité.

Il est clair que l'intention du législateur n'est pas que les conseillers soient toujours de l'avis du supérieur, ni que celui-ci les contredise systématiquement. Si ce canon 105 a un contenu, c'est bien pour que les conseillers éclairent leur supérieur, et que celui-ci, parmi les éléments de jugement qui lui permettent de se former une opinion, intègre l'avis des premiers.

Si nous nous sommes arrêtés à ce texte, c'est parce qu'il est très caractéristique d'une attitude générale du droit dans l'Eglise catholique. Dans la pratique, il n'est pas toujours appliqué « formellement »

[12] CANCE, *Le code de Droit canonique*, t. I, 8e éd., 1950, p. 118-119 et NAZ, *Traité de Droit canonique*, t. I, p. 248-249, en minimisent la portée, le restreignant aux seules personnes morales. On trouve cependant dans VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome juris canonici*, 6e éd., 1937, t. I, N° 229, une interprétation plus exacte, placée sous le titre : *De actione superioris*.

[13] En fait, la question est loin d'être simple, et les deux opinions ont en leur faveur des arguments solides. Nous ne pouvons entrer ici dans la controverse. Quoiqu'il en soit, le code spécifie à plusieurs reprises que le fait pour un supérieur de ne pas consulter son conseil rend sa décision nulle. A ce sujet, la procédure de « retrait d'emploi » des curés (titres XXVII et XXVIII du livre IV) est particulièrement éclairante.

en tant que tel. Mais il est cependant exceptionnel qu'un supérieur prenne, sans consulter personne, des décisions de quelque importance. Ou, s'il arrive qu'il le fasse, tout le monde se retrouve d'accord pour dire que c'est, de sa part, une erreur de jugement...

La notion d'équité canonique est une caractéristique du droit de l'Eglise romaine.

Tous les systèmes législatifs, du moins dans les groupes sociaux qui ont le sens du respect de la personne, ont éprouvé le besoin de tempérer la rigueur du texte législatif quand il s'agit de l'appliquer. Et tout le monde connaît l'adage : *Summum jus, summa injuria.* Quand la personne est celle du baptisé, la nécessité de sauvegarder ses droits n'en est que plus impérative, car c'est l'action de l'Esprit en elle qu'il faut veiller à ne jamais compromettre par une loi extérieure.

Nous voudrions ici faire une remarque qui nous paraît capitale : très précisément dans le domaine que nous abordons, la séparation entre la théologie et le droit canon nous paraît avoir eu des conséquences désastreuses. Peut-être la théologie y a-t-elle gagné, bien qu'elle y ait couru le risque de devenir plus abstraite, et de perdre le contact avec l'exercice concret de la foi des baptisés... Mais surtout, le droit canon s'est laïcisé. Les commentateurs cherchent à le mettre en parallèle avec le droit séculier, et pensent même qu'il n'a rien à redouter de cette comparaison. C'est tout à fait légitime d'agir ainsi, mais c'est très incomplet. Les citations bibliques et patristiques sont presque totalement absentes des actuels commentaires du code. Il en est tout autrement du « *Corpus juris canonici* » et même des décrets disciplinaires du Concile de Trente. De cette réduction à l'état laïc, le droit canon risque de perdre précisément ce qui le spécifie. Comment prétendre interpréter autrement qu'à la lumière de la foi ce qui est un élément essentiel de la vie de l'Eglise ? Il nous semble que l'invitation de Pie XII à ne pas séparer l'Eglise juridique et l'Eglise d'amour va tout à fait dans le sens de cette remarque. Et elle est tout à fait à sa place à propos de l'analyse que font les canonistes de la notion d'équité.

Ils définissent l'équité : « une justice supérieure qui, en raison d'un bien spirituel général ou particulier, adoucit les droits stricts dans certains cas, ou parfois cependant aggrave certaines peines. Elle s'oppose ainsi directement au droit positif, qui ne peut tenir compte des circonstances spéciales dans lesquelles peuvent se trouver les justiciables »[14]. « Face au droit positif se dresse l'équité, qui incarne les aspirations humaines vers la justice. »[15]

Les canonistes qui étudient la notion d'équité semblent surtout préoccupés d'en limiter les effets, par crainte de livrer la société à l'arbitraire. C'est qu'en effet, en droit canon, la place de l'équité est très large : « Intraitable sur les principes, écrit M. le professeur Le

[14] D.D.C., LEFEBVRE, art. « Equité », col. 400.
[15] *Ibid.*, col. 398.

Bras, l'Eglise a toujours montré une mansuétude sans pareille dans aucun autre droit » [16].

Ce n'est pas l'étude du droit comparé qui peut rendre compte de la place de l'équité dans le droit canon, puisque c'est précisément l'un des points où la différence est la plus sensible. L'extension prise par cette notion dans l'Eglise catholique s'explique non pas par ce que l'Eglise catholique a de commun avec toute société humaine, mais par ce qui la constitue en propre : la société de ceux dans le cœur de qui a été répandu l'amour de Dieu par l'Esprit saint qui leur est donné.

La notion d'équité existait dans le droit romain, et il est incontestable que c'est de là qu'elle est passée dans le droit canon. Mais il est très intéressant de voir comment elle y a évolué. En effet, les canonistes se sont très bien rendus compte que cette notion romaine était insuffisante pour intégrer au droit de l'Eglise les principes chrétiens sur la miséricorde, la bienveillance, etc... Si bien qu'au lieu d'opposer le droit et l'équité, on a commencé par opposer la rigueur et la miséricorde. On est ainsi arrivé à une division tripartite :

jus,
æquitas,
misericordia.

Entre le droit et la miséricorde, l'équité a eu quelque difficulté à trouver sa place. On distingue deux écoles parmi les canonistes : les uns la rapprochent du droit, les autres de la miséricorde. Rapprochée du droit, elle ne signifie plus grand chose. Et c'est pourquoi on finit par l'identifier à la miséricorde. Et le grand canoniste du XIIIe siècle, Henri de Suse, dit Hostiensis, en donnera cette définition qu'il attribue à saint Cyprien : « *Æquitas est justitia dulcore misericordiæ temperata* ». Et si l'on ajoute que sous la plume d'un chrétien, le mot *justitia* a nécessairement une tout autre résonnance que sous celle d'un juriste romain, on saisira à quel point la notion d'équité, telle qu'elle est dans le droit canon, ne peut se comprendre que comme une notion spécifiquement chrétienne. Elle est bien la présence dans l'organisme juridique de l'amour miséricordieux. Certes, cette intrusion de la logique de l'amour dans le domaine juridique dérange peut-être les échafaudages des canonistes habitués à la rigueur du droit romain. Mais sans cela, le droit canon ne peut plus être celui de l'Eglise de Jésus-Christ. C'est pourquoi l'équité y est partout présente, et personne ne peut, sans elle, manier en chrétien les lois de l'Eglise catholique.

Il ne nous reste plus grand chose à ajouter en ce qui concerne la *dispense*, c'est-à-dire la suspension de l'application de la loi, faite dans un cas particulier.

Certes, on peut justifier la dispense par des arguments d'ordre rationnel : il peut arriver que le bien de l'un des membres de la

[16] *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, t. I, Prolégomènes, p. 70.

communauté ait à souffrir quelque dommage de l'application de la loi. Il peut arriver aussi que ce dommage soit beaucoup plus grave que l'inconvénient qu'aurait à subir la communauté si on admettait dans ce cas précis la violation de la loi. On comprend qu'alors le supérieur puisse, dans de telles conditions, suspendre l'obligation légale.

Mais cela serait insuffisant pour expliquer le très large usage de la dispense qui est fait en droit canonique. Il est dommage que les canonistes qui étudient la dispense soient absorbés par des discussions, dont il ne faut pas certes nier l'importance, sur les auteurs des dispenses. En particulier la question de savoir quels sont en ce domaine les pouvoirs des évêques tient une grande place dans leurs discussions. Mais cela les empêche de chercher ce que nous appellerions le « fondement chrétien de la théorie de la dispense en droit canonique ». Toute autre était la perspective d'Yves de Chartres, que l'on s'accorde à reconnaître comme celui qui a mis au point cette théorie. Il suffit de parcourir ses écrits, et en particulier sa correspondance, pour découvrir à quel point son souci essentiel est de montrer comment la pratique de la dispense est peut-être une entorse aux principes juridiques, mais qu'elle est sûrement une exigence de l'Evangile.

Ainsi, il apparaît que donner une dispense, c'est assurer la liberté spirituelle des chrétiens. A côté de l'équité, la dispense n'est pas seulement un moyen d'assouplir la législation de l'Eglise catholique, comme on le ferait pour toute autre législation ; elle est nécessaire pour que le droit de l'Eglise catholique soit un droit chrétien.

Nous pouvons conclure tout ceci par ce texte du Cardinal Tisserant. Il s'applique directement au domaine dogmatique, mais vaut à plus forte raison pour le domaine disciplinaire :

« Du fait que le Christ a confié au magistère l'interprétation officielle du dépôt de la foi, en raison de quoi notre religion se distingue particulièrement des autres, il ne suit pas que les assemblées des fidèles doivent se comporter passivement et pour ainsi dire mécaniquement.

« Car la foi des fidèles, tout comme l'enseignement des pasteurs, est elle aussi sous l'inspiration de l'Esprit saint. Voilà pourquoi les fidèles, eux aussi, coopèrent par le moyen du sens chrétien et la profession de leur foi à exposer, à rendre publique, à manifester, à attester la vérité chrétienne. » [17]

Ainsi l'autorité pastorale, dans l'Eglise, ne peut s'exercer qu'en tenant compte des caractères particuliers du troupeau qu'elle doit conduire : chacun des fidèles est le Temple du Saint-Esprit. Il n'est pas seulement le « sujet de l'autorité », mais, grâce à l'Esprit présent et actif en lui, l'une des sources de la vie de l'Eglise. Nous voudrions, avant de conclure cette deuxième partie, en donner deux exemples concrets, très différents l'un de l'autre.

[17] Lourdes, septembre 1958, Congrès mariologique, d'après *La Croix* du 19 septembre 1958.

L'un est emprunté à la manière dont le législateur canonique règle le problème des rapports entre l'évêque et ses curés, en particulier à l'occasion du déplacement de ceux-ci. Nous ne pouvons évidemment analyser toute la procédure ici prévue. Nous nous contentons de renvoyer à l'excellente étude de M. Noubel sur le « Droit administratif de l'Eglise catholique ». Nous en citerons ces remarques parmi celles qu'il cite en conclusion du chapitre IV sur la translation des curés pour promotion : « Les curés sont les coopérateurs des évêques dans l'exercice du pastorat ; ils sont la décentralisation de ce pastorat épiscopal qu'ils assument sous l'autorité épiscopale en leur propre nom et de manière stable sur un territoire donné par rapport à un peuple chrétien déterminé. Cette coopération de l'évêque avec les meilleurs de ses curés, ceux qui exercent utilement et consciencieusement leur ministère, se marque d'une manière très précise à l'occasion de la translation des curés d'une paroisse dans une autre. Le pouvoir de promotion qui appartient à l'évêque est incontestable. Mais l'esprit du droit administratif veut, étant posé que l'intérêt du bien des âmes et du meilleur service de Dieu est en jeu, que l'exercice de ce pouvoir de promotion s'effectue en toute coopération entre l'évêque et les curés. Une sorte de large débat, de mise au point bilatérale des points de vue est donc instituée. Il s'agit d'enlever un curé qui aime sa charge et s'en acquitte loyalement et efficacement à un champ apostolique dont la moisson est déjà prometteuse pour lui confier un ensemencement à longue échéance ou peut-être un défrichement. Le code veut autour de ce débat apostolique liberté d'esprit, confiance, persuasion, autant qu'exercice de l'autorité. »[18]

L'autre exemple concerne la législation récente sur les « Instituts séculiers ». On sait que deux documents du saint Siège, la Constitution apostolique « *Provida Mater Ecclesia* », du 2 février 1947, et le « *Motu proprio* » « *Primo feliciter* », du 12 mars 1948, ont codifié la situation des associations de chrétiens qui cherchent à mener la vie parfaite en plein monde. Or, il est tout à fait remarquable qu'à plusieurs reprises, le Pape Pie XII affirme en ce domaine la primauté de l'appel de Dieu, de l'action de l'Esprit, et présente l'organisation juridique uniquement comme un moyen de mieux répondre à cette intervention prioritaire, si l'on peut dire, de la grâce divine : « Le Seigneur si bon, qui a tant de fois invité, sans faire acception de personnes, tous les fidèles à rechercher et à réaliser partout la perfection a voulu, par un admirable dessein de sa divine Providence que, même dans le monde corrompu par tant de vices, prospèrent surtout à notre époque, de nombreux groupes d'âmes choisies. Il a voulu que celles-ci, restant dans le monde, non certes par manque de zèle pour leur perfection personnelle, mais en vertu d'un appel spécial de Dieu, puissent trouver de nouvelles et excellentes formes d'Associations répondant spécialement aux besoins de notre époque, et dans lesquelles elles

[18] NOUBEL, *Droit administratif de l'Eglise catholique*. Fasc. I, p. 45-46.

puissent mener une vie très propre à l'acquisition de la perfection chrétienne. »[19]

« L'Esprit saint qui recrée et renouvelle sans cesse la face de la terre désolée et souillée chaque jour par tant et de si grands maux, a appelé à lui, par une grâce insigne et spéciale, beaucoup de fils et de filles très aimés que nous bénissons avec une grande affection dans le Seigneur... »[20]

Le Père Perrin (O. P.) qui présente ces textes dans son ouvrage *Consécration à Dieu et présence au monde*, écrit à leur sujet cette phrase qui sera la conclusion de notre deuxième partie : « Ce serait d'ailleurs mal comprendre ces formules que d'y voir une question juridique et tout extérieure ; les lois répondent à la nature des choses et veulent être uniquement au service de l'Esprit »[21].

III

Loi et coutume

Il est un terrain où se manifeste particulièrement l'initiative de la communauté dans la « construction de l'Eglise » ; c'est celui du droit coutumier.

A première vue, ceci ne paraît pas évident. La coutume, qui est un usage ancien, n'est-elle pas précisément le grand obstacle à toute initiative ? Or, si la coutume doit avoir une certaine antiquité, ce n'est pas ce caractère qui nous intéresse ici ; mais c'est qu'elle est l'usage de la communauté.

Il faut, dans la coutume, distinguer deux éléments : ce qui en est l'objet, ce qui la constitue matériellement, et c'est la pratique de la communauté ; à quoi se joint la « force obligatoire », la « force de loi » qui ne peut venir que du supérieur, mais qui peut être donnée d'avance aux coutumes à naître remplissant certaines conditions.

Telle est la coutume en droit. Or, il se trouve qu'en fait, historiquement, beaucoup d'institutions ecclésiastiques sont d'origine coutumières ; beaucoup de « lois » ont été vécues par la communauté des baptisés avant de faire l'objet d'une décision explicite de l'autorité. Autant dire que, pour construire l'Eglise visible, les détenteurs de l'autorité et les « sujets » de celle-ci ont eu à collaborer d'une manière qui suppose chez ces derniers tout le contraire de la passivité.

Arrêtons-nous à décrire quelque peu cette institution juridique à laquelle est consacré le titre II du livre Ier du Code. La quasi-symétrie des deux premiers titres de ce livre est d'ailleurs caractéristique :

[19] Cst. « *Provida* », *Acta Apostolicae Sedis*, 1947, p. 117.
[20] *Motu proprio « Primo feliciter »*, *Acta Apostolicae Sedis*, 1948, p. 283.
[21] PERRIN, *Consécration à Dieu et présence au monde*, p. 17.

1°) Les lois ecclésiastiques ;
2°) La coutume.

Rappelons d'abord une définition de la coutume : une règle de droit objectif, introduite par l'usage de la communauté, du consentement du législateur.

La coutume est donc introduite par l'usage de la communauté. De quelle communauté s'agit-il ? Une communauté « capable de recevoir une loi ecclésiastique », précise le code (canon 26). Les auteurs ne sont pas absolument d'accord sur le sens de cette expression, quand il s'agit de l'appliquer à des cas concrets. Peu nous importe ici. La communauté dont il s'agit, c'est un peu la « cellule de base » de l'Eglise de Jésus-Christ : une paroisse, par exemple, ou à plus forte raison, un diocèse, mais pas une famille. Ce qui au contraire nous importe extrêmement, c'est cette reconnaissance par le droit de ce fait que dès qu'une communauté de chrétiens est constituée, les obligations qui la lient peuvent provenir de deux sources : la *loi*, donc l'intervention directe du supérieur (qui ne peut agir que pour le bien commun, et donc même dans ce cas la communauté intervient), ou la *coutume*, donc l'intervention de toute la communauté (en y comprenant, bien sûr, et à sa place — nous y reviendrons — le supérieur). Donc il y a deux sources différentes que le code a soin de mettre en parallèle. Dans les deux cas, certes, c'est bien toute la communauté qui est en jeu. Mais dans le premier, l'accent est mis sur l'intervention du supérieur, dans le second, sur l'intervention de la communauté.

Une fois de plus, nous nous trouvons dans une situation sans exemple dans aucune législation séculière. Et c'est là encore un fait qui ne s'explique que par la nature propre de l'Eglise, corps mystique du Christ, animé par l'Esprit.

Il sera intéressant d'étudier avec plus de précision les rapports entre ces deux sources de droit.

Il est évident que trois cas sont possibles : ou bien loi et coutume sont d'accord, ou bien étrangères l'une à l'autre, ou bien elles se contredisent. Ce que la législation canonique a prévu dans chacun de ces trois cas vient tout à fait à notre sujet.

Premier cas : la coutume est conforme à la loi. Le code répète, après le pape Innocent III, qu'elle est « la meilleure interprète de la loi » (can. 29). Cette remarque n'est pas sans intérêt. Le législateur tient à ne pas être « coupé » de la communauté pour laquelle il légifère, à ne pas dresser « d'opposition » (presque au sens politique du terme) entre lui et elle. Il affirme donc : si vous voulez comprendre la portée exacte d'une loi, sa signification profonde, regardez donc comment elle est vécue dans la commnauté. Ne séparez pas le texte de la manière dont il est concrètement vécu. Dans une telle perspective, il n'y a pas d'un côté le législateur, de l'autre la « masse » qui « exécute » ce qu'on lui impose. Mais tous sont en marche dans la même direction, tous ensemble construisent l'Eglise. Dès le XIIe siècle,

puissent mener une vie très propre à l'acquisition de la perfection chrétienne. »[19]

« L'Esprit saint qui recrée et renouvelle sans cesse la face de la terre désolée et souillée chaque jour par tant et de si grands maux, a appelé à lui, par une grâce insigne et spéciale, beaucoup de fils et de filles très aimés que nous bénissons avec une grande affection dans le Seigneur... »[20]

Le Père Perrin (O. P.) qui présente ces textes dans son ouvrage *Consécration à Dieu et présence au monde*, écrit à leur sujet cette phrase qui sera la conclusion de notre deuxième partie : « Ce serait d'ailleurs mal comprendre ces formules que d'y voir une question juridique et tout extérieure ; les lois répondent à la nature des choses et veulent être uniquement au service de l'Esprit »[21].

III

Loi et coutume

Il est un terrain où se manifeste particulièrement l'initiative de la communauté dans la « construction de l'Eglise » ; c'est celui du droit coutumier.

A première vue, ceci ne paraît pas évident. La coutume, qui est un usage ancien, n'est-elle pas précisément le grand obstacle à toute initiative ? Or, si la coutume doit avoir une certaine antiquité, ce n'est pas ce caractère qui nous intéresse ici ; mais c'est qu'elle est l'usage de la communauté.

Il faut, dans la coutume, distinguer deux éléments : ce qui en est l'objet, ce qui la constitue matériellement, et c'est la pratique de la communauté ; à quoi se joint la « force obligatoire », la « force de loi » qui ne peut venir que du supérieur, mais qui peut être donnée d'avance aux coutumes à naître remplissant certaines conditions.

Telle est la coutume en droit. Or, il se trouve qu'en fait, historiquement, beaucoup d'institutions ecclésiastiques sont d'origine coutumières ; beaucoup de « lois » ont été vécues par la communauté des baptisés avant de faire l'objet d'une décision explicite de l'autorité. Autant dire que, pour construire l'Eglise visible, les détenteurs de l'autorité et les « sujets » de celle-ci ont eu à collaborer d'une manière qui suppose chez ces derniers tout le contraire de la passivité.

Arrêtons-nous à décrire quelque peu cette institution juridique à laquelle est consacré le titre II du livre Ier du Code. La quasi-symétrie des deux premiers titres de ce livre est d'ailleurs caractéristique :

[19] Cst. « *Provida* », *Acta Apostolicae Sedis*, 1947, p. 117.
[20] *Motu proprio « Primo feliciter »*, *Acta Apostolicae Sedis*, 1948, p. 283.
[21] Perrin, *Consécration à Dieu et présence au monde*, p. 17.

1°) Les lois ecclésiastiques ;
2°) La coutume.

Rappelons d'abord une définition de la coutume : une règle de droit objectif, introduite par l'usage de la communauté, du consentement du législateur.

La coutume est donc introduite par l'usage de la communauté. De quelle communauté s'agit-il ? Une communauté « capable de recevoir une loi ecclésiastique », précise le code (canon 26). Les auteurs ne sont pas absolument d'accord sur le sens de cette expression, quand il s'agit de l'appliquer à des cas concrets. Peu nous importe ici. La communauté dont il s'agit, c'est un peu la « cellule de base » de l'Eglise de Jésus-Christ : une paroisse, par exemple, ou à plus forte raison, un diocèse, mais pas une famille. Ce qui au contraire nous importe extrêmement, c'est cette reconnaissance par le droit de ce fait que dès qu'une communauté de chrétiens est constituée, les obligations qui la lient peuvent provenir de deux sources : la *loi*, donc l'intervention directe du supérieur (qui ne peut agir que pour le bien commun, et donc même dans ce cas la communauté intervient), ou la *coutume*, donc l'intervention de toute la communauté (en y comprenant, bien sûr, et à sa place — nous y reviendrons — le supérieur). Donc il y a deux sources différentes que le code a soin de mettre en parallèle. Dans les deux cas, certes, c'est bien toute la communauté qui est en jeu. Mais dans le premier, l'accent est mis sur l'intervention du supérieur, dans le second, sur l'intervention de la communauté.

Une fois de plus, nous nous trouvons dans une situation sans exemple dans aucune législation séculière. Et c'est là encore un fait qui ne s'explique que par la nature propre de l'Eglise, corps mystique du Christ, animé par l'Esprit.

Il sera intéressant d'étudier avec plus de précision les rapports entre ces deux sources de droit.

Il est évident que trois cas sont possibles : ou bien loi et coutume sont d'accord, ou bien étrangères l'une à l'autre, ou bien elles se contredisent. Ce que la législation canonique a prévu dans chacun de ces trois cas vient tout à fait à notre sujet.

Premier cas : la coutume est conforme à la loi. Le code répète, après le pape Innocent III, qu'elle est « la meilleure interprète de la loi » (can. 29). Cette remarque n'est pas sans intérêt. Le législateur tient à ne pas être « coupé » de la communauté pour laquelle il légifère, à ne pas dresser « d'opposition » (presque au sens politique du terme) entre lui et elle. Il affirme donc : si vous voulez comprendre la portée exacte d'une loi, sa signification profonde, regardez donc comment elle est vécue dans la commnauté. Ne séparez pas le texte de la manière dont il est concrètement vécu. Dans une telle perspective, il n'y a pas d'un côté le législateur, de l'autre la « masse » qui « exécute » ce qu'on lui impose. Mais tous sont en marche dans la même direction, tous ensemble construisent l'Eglise. Dès le XII[e] siècle,

Gratien disait déjà que les lois humaines n'ont vraiment acquis toute leur vertu qu'après avoir été plébiscitées par ceux qui leur obéissent : « Les lois sont confirmées lorsqu'elles ont été approuvées par les mœurs de ceux qui les mettent en pratique *(Leges... firmantur cum moribus utentium approbantur)* »[22].

Deuxième cas : il n'y a aucun rapport entre la loi et la coutume. Mais celle-ci ajoute une obligation supplémentaire que la première ne prévoit pas. Dans ce cas, le code se contente d'entourer d'un certain nombre de garanties l'établissement d'une nouvelle coutume, car ici, la discrétion s'impose. Une coutume ne pourra imposer une obligation légale que si la communauté en question l'a fait en connaissance de cause, avec l'intention de s'obliger ; si l'usage dont il s'agit est raisonnable, c'est-à-dire apte à conduire au bien commun (caractère qui est aussi essentiel à la loi), et s'il a été pratiqué pendant quarante ans continus et complets. Si ces trois conditions sont réalisées, la coutume a force de loi. Le législateur le déclare d'avance, une fois pour toutes. Nous sommes ici en face d'un cas extrêmement intéressant pour notre sujet : une institution ecclésiastique peut naître et avoir force obligatoire alors que l'intervention du législateur est vraiment réduite au minimum : une approbation donnée par avance à une pratique qu'il ne peut évidemment connaître.

Le cas d'une coutume contraire à la loi est plus caractéristique encore. La législation, ici, on s'en doute, est assez complexe.

Evidemment, le conflit peut être supprimé purement et simplement, si la loi abolit toute coutume contraire. C'est alors la victoire de la loi sur la coutume. Encore faut-il y regarder de près. Toutes les clauses d'abolition des coutumes n'ont pas la même valeur, et il ne faut pas oublier le canon 30 qui précise qu'une coutume particulière contraire à une loi générale n'est abrogée que si la loi le dit expressément.

Quand il y a conflit, et que la loi laisse subsister ce conflit, c'est alors la coutume qui prévaut. Si le cas est rare pour une coutume générale (car on comprend mal qu'une disposition législative générale soit prise explicitement contre une coutume également générale sans abolir explicitement cette dernière, car ce serait légiférer en vain) il en est autrement des coutumes particulières. Le principe du respect des coutumes particulières par les lois générales a été posé par un pape qui a pourtant laissé le souvenir d'un homme spécialement autoritaire, Boniface VIII. Le texte est du reste assez savoureux pour être relu : « On sait que le Pontife romain, qui est censé posséder dans l'écrin de son cœur l'ensemble des textes juridiques, lorsqu'il promulgue une deuxième constitution, révoque la première, même s'il n'en fait pas mention ; cependant, comme il est probable qu'il puisse ignorer les coutumes et les statuts des lieux particuliers et des personnes

[22] Décret, dist. IV, c. 3.

singulières, ce qu'elles sont et en quoi elles consistent en fait ; du moment que ces statuts et coutumes sont raisonnables, la nouvelle constitution promulguée par lui n'y déroge en rien, à moins qu'elle ne le dise expressément »[23].

Ainsi un décret général, porté par le Saint-Siège, se trouve opposé à une coutume reçue dans un diocèse, une paroisse. Les circonstances de lieu et de personnes font que cet usage est « raisonnable », c'est-à-dire est un moyen apte à procurer la fin de la communauté. On ne sera pas tenu d'observer la décision du Saint-Siège ; et cela de par le droit, sans qu'il y ait lieu de recourir à Rome pour obtenir une dispense. Ce qui revient à dire : la règle générale d'application d'une loi est la suivante : *un texte législatif ne s'applique jamais sans avoir d'abord été confronté avec l'usage de la communauté.*

Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de soumettre à un referendum les décisions du Saint-Siège, même en matière purement disciplinaire. Ce serait là porter atteinte au caractère hiérarchique de l'Eglise, et nous avons dit pourquoi il ne saurait en être question. Au niveau de la *décision*, les chefs n'ont pas, à strictement parler, besoin du consentement de la communauté. Mais si cette confrontation n'est pas, et ne saurait être un referendum, nous pouvons dire qu'elle est plus et mieux. Un referendum, en effet, confronte le texte législatif avec l'idée que s'en font (ou devraient s'en faire...) les citoyens. C'est dans l'abstrait que se déroule alors la confrontation. Il en est tout autrement de la législation canonique qui confronte le texte avec la vie de la communauté des fidèles : non pas avec l'idée qu'il s'en font, mais avec leur existence concrète. Et l'existence concrète des communautés chrétiennes, elle est bien inséparable de l'action en elles du Saint-Esprit. Une fois de plus, nous sommes en face d'un cas précis où la loi n'est que la servante de l'Esprit.

Ajoutons encore ceci : cet élément qui permet d'équilibrer dans l'Eglise le fonctionnement de l'autorité ne met pas en cause sa structure hiérarchique, car la communauté particulière intervient telle qu'elle est, avec tous ses membres et avec son chef. Et c'est à celui-ci, à l'évêque, qu'il appartient d'apprécier le caractère raisonnable d'une coutume contraire à la loi qui existerait dans son diocèse. Cette précision, qui est d'importance, certes, ne réduit pas pour autant le rôle de la communauté : en règle générale, et sauf exception prévue explicitement, le droit refuse à l'évêque le pouvoir de dispenser des lois générales de l'Eglise. Mais ce qu'il refuse à l'évêque seul, le droit l'accorde, et c'est tout à fait digne de remarque, à la communauté toute entière, chef et membres, chacun y gardant sa place. Il est évident que cette souplesse de la législation ecclésiastique doit guider ceux qui sont chargés de l'appliquer dans les cas concrets. L'idéal n'est absolument pas une uniformité géométrique que le législateur non seulement ne demande pas, mais exclut positivement. « Plus psychologue et réaliste que la plupart des gouvernements séculiers,

[23] Décrétale « *Licet* », in VI, liv. I, tit. II, chap. 1.

écrit Mgr Noirot, elle (l'Eglise) accepte de voir ses lois battues en brèche par le peuple lorsque c'est raisonnable. »[24] Nous ajouterons que cela ne nous semble pas seulement être une affaire de psychologie et de réalisme : en ces domaines, les législations séculières ne sont pas nécessairement en retard sur la législation de l'Eglise catholique. Nous pensons que si, sur ce point, l'Eglise diffère de toute autre société, c'est, redisons-le, en raison de ce qui la constitue formellement elle-même. La souplesse de la législation de l'Eglise est surtout affaire de sens surnaturel, de sens chrétien, de docilité à l'Esprit, à l'Esprit présent et actif en tous et chacun des baptisés.

Conclusion

Telle est la conclusion à laquelle nous arrivons. Nous nous étions demandés si la pratique de l'autorité pastorale dans l'Eglise était telle que cette autorité pouvait être médiatrice de la Seigneurie de Jésus-Christ. Nous disions que cela était possible à condition que cette autorité soit à l'écoute du Saint-Esprit, qui est l'Esprit du Christ ressuscité, l'Esprit du Christ présent et agissant en tous les membres du Corps mystique, en chacun selon sa place et sa fonction, présent et agissant en ceux que la foi et le baptême ont fait un seul vivant en Jésus-Christ.

Cette condition nous semble remplie, tel est le point essentiel que nous avons essayé de mettre en lumière. Nous devons ajouter que tout ce que nous avons dit ne nous paraît mettre aucunement en question la structure hiérarchique de l'Eglise catholique. Cette Eglise « signe de ralliement apparaissant aux nations, invitant à elle ceux qui ne croient pas encore »[25], doit, par sa structure même, dire aux hommes que la foi, réponse de l'homme à la parole de Dieu, est une obéissance. Elle est le symbole efficace, le sacrement de la transcendance de la révélation. Elle proclame que la parole de Dieu vient d'en haut, que ce n'est pas en s'écoutant parler les uns les autres que les hommes peuvent reconnaître la voix de Dieu, mais par la soumission de leur intelligence à la lumière venue pour éclairer tout homme.

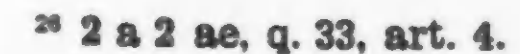
Il nous faut aussi reconnaître — et il n'y a à cela aucune difficulté — que cette structure de l'Eglise romaine, où l'accent est mis si fortement sur l'autorité, n'est pas sans danger. Là où le Christ a institué un service, les hommes ont tôt fait d'établir leur domination. Le poids du péché pèse sur les hommes d'Eglise, et l'Eglise le sait bien, elle qui a toujours formellement refusé de laisser identifier les grandeurs de hiérarchie et les grandeurs de sainteté. Il est possible

[24] « La Maison-Dieu » n° 42, p. 48, note 18.
[25] Concile du Vatican, Cst. *de fide*, ch. 3.

que le plus grand dans la hiérarchie ici-bas soit le plus petit dans le Royaume des cieux. Trop souvent l'autorité se fait dominatrice. Saint Thomas, dans un article de la Somme théologique [26], se demande si l'on est obligé de corriger son supérieur. Il n'hésite pas à répondre affirmativement, et cite même deux fois dans la même page ce texte de saint Augustin : « N'ayez pas pitié seulement de vous-mêmes, mais encore de celui qui court un péril d'autant plus grand qu'il occupe parmi vous un rang plus élevé », c'est-à-dire, ajoute saint Thomas, qui tient vraiment à couper court à toute équivoque, qui est votre supérieur...

Mais ce défaut, s'il est un des points peut-être par où les forces du péché pénètrent le plus profondément dans l'Eglise, nous ne pensons pas qu'il l'empêche de rester l'épouse sainte et immaculée, que le Christ s'est acquise dans la gloire du mystère de Pâques. C'est pourquoi l'autorité dans l'Eglise, malgré les défaillances de ceux qui en sont les dépositaires, ne peut de cesser de conduire ceux qui croient vers le jour où tous seront consommés dans l'unité, le jour où sera manifesté ce que nous sommes réellement : « *Omnia et in omnibus CHRISTUS* ».

JEAN CADET, *Professeur au Grand Séminaire de Laval.*


[26] 2 a 2 ae, q. 33, art. 4.

Principes christologiques de la cure d'âme

Introduction

Le ministère de la cure d'âme ne tire sa justification et sa plénitude que du ministère de Jésus-Christ. Dans la cure d'âme se répercute et se manifeste en ses trois aspects fondamentaux : prophétique, sacerdotal et royal, l'œuvre de celui qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu. En Christ est assuré l'élément objectif de la cure d'âme, par lui est garanti son efficacité et c'est pour lui enfin que la cure d'âme est entreprise et promise à l'espérance.

Si, au nom du Christ, un frère visite un autre frère, le rencontre dans sa vérité la plus intime, pénètre dans sa vie privée et devient l'instrument d'une libération, c'est parce que le Seigneur lui-même nous a visité d'en haut, nous a rencontré, nous a révélé à nous-mêmes en même temps qu'il se révélait à nous, nous a libéré de la servitude. Bien plus, lorsqu'au nom du Christ, un frère visite et rencontre un autre frère, c'est le Seigneur lui-même qui intervient et qui agit. Il n'est plus question alors seulement de la visite d'un homme à un autre homme, mais de la visitation du Seigneur à l'un de ses amis. « Celui qui vous reçoit me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé » (Mat. 10. 40).

Ainsi la visitation du Seigneur s'exprime en un double mouvement : d'une part, Dieu visite les hommes en Jésus-Christ, il insère l'histoire du Royaume des cieux dans l'histoire humaine, il vient soumettre cette dernière à un rythme nouveau, il en ponctue les étapes et en inscrit les faits déterminants : Noël, Vendredi-Saint, Pâques, l'Ascension, Pentecôte. Mais d'autre part, la visitation de Dieu aux hommes se manifeste aussi indirectement, se fait contagieuse, provoque une réaction en chaîne, passe de la verticale à l'horizontale et se mue en visite de l'homme à l'homme. Les grands événements de l'histoire du salut projettent leurs dimensions divines au travers de l'histoire humaine et la chargent du même coup de puissance et de signification transcendante. Points de rencontre entre Dieu et l'homme, ils situent et commandent également la rencontre d'un homme avec un autre homme.

Nous toucherons tout d'abord au problème de la visite de cure d'âme, puis nous verrons dans quelle mesure Noël, Vendredi-Saint, Pâques, l'Ascension et Pentecôte alimentent cette visite et informent la doctrine de la cure d'âme, la mettent « en situation ». Nous observerons comment s'articule le passage de la vérité de Dieu dans la réalité humaine, comment s'opère le mystère de cette translation, comment s'accomplit le miracle de cette communication. Nous nous bornerons à préciser l'orientation de certains chemins, sans toutefois nous y engager trop, laissant à d'autres le soin de préciser les tracés et de décrire la marche du voyageur.

La visitation du Seigneur, principe de la visite de cure d'âme

Par «principe» nous entendons ici, comme plus loin, la cause première, le fondement christologique des différents aspects de la cure d'âme.

Le Christ lui-même s'est dérangé pour visiter les hommes. Il est venu les trouver, et les déranger aussi. Il les a rencontrés dans les rues, sur les places. Il est entré dans leurs maisons, il s'est assis à leur table, il les a écoutés, il leur a parlé, il a eu du temps pour eux. Par des mots, par des actes, il s'est solidarisé avec eux. Il les a aimés. Il n'y aurait pas de salut pour eux s'il n'y avait eu cette visite du Seigneur.

La visite demeure la première démarche de la cure d'âme. C'est là un des moyens que Dieu emploie pour s'approcher des hommes, leur parler, les aimer et les sauver. C'est dans la visite de cure d'âme que se répercute et se manifeste, en premier lieu, le ministère prophétique du Christ.

Il ne saurait donc être question de mettre en cause le principe même de cette visite, étant bien entendu, par ailleurs, qu'elle n'est pas nécessairement à sens unique : elle va aussi bien du berger au troupeau que du troupeau au berger. L'important, dans cette visite, est de sauvegarder deux choses, l'objectivité d'une part, la qualité, d'autre part.

1) *L'objectivité de la visite de cure d'âme.*

Dans la cure d'âme, le Christ intervient par personne interposée. De ce fait, l'objectivité du Maître risque d'être menacée par la subjectivité du serviteur. Ce phénomène n'est pas propre à la cure d'âme, mais la menace est ici peut-être plus sensible qu'ailleurs. Dans un entretien de cure d'âme en effet, l'homme est en face de l'homme, de façon beaucoup plus intime et directe que ne le sont, par exemple, les auditeurs du dimanche matin devant le prédicateur. J'avoue avoir

plus de courage, ou moins de timidité, en chaire que devant une personne seule. Le prédicateur, non seulement a conscience d'agir et de parler au nom du Seigneur, mais il a le sentiment que ses auditeurs en ont conscience aussi, dans une certaine mesure du moins. Le cadre extérieur, la robe pastorale, un relatif anonymat concourent à sauvegarder l'objectivité du message et détournent de la personne du messager. Tandis que dans un bureau, une cuisine ou un salon, la relation personnelle prend une telle importance qu'elle passe parfois au premier plan et envahit le dialogue. La personnalité de celui qui exerce la cure d'âme apparaît dans une proximité telle qu'elle menace d'évincer la réalité objective qu'il s'agit de transmettre. La forme du visage, l'inquisition ou l'indifférence du regard, la couleur de la cravate, la tenue des mains et le comportement général du corps peuvent faire obstacle à la libre adduction de la grâce et opposer un écran de subjectivité à l'œuvre objective du salut.

Cela se traduit le plus souvent par deux excès : excès de timidité ou excès d'assurance. Dans le premier cas, par discrétion, par respect de la personnalité d'autrui, par défaut de référence objective, par lâcheté souvent, celui qui exerce le ministère de la cure d'âme ne sait pas ou n'ose pas vraiment « faire face ». Par une sorte de dérobade involontaire et souvent inconsciente, il laisse l'autre sans vis-à-vis déterminant, ou il se contente de lui renvoyer sa propre image, par incapacité de le sortir de sa situation, par impuissance à engager un véritable dialogue. Or, s'il est important d'être écouté et compris, il est non moins important d'être conduit, d'être parfois contrarié et bousculé. La timidité ne sied pas à la direction spirituelle. Elle en fausse le jeu normal et finit par laisser le partenaire seul en face de lui-même et de ses problèmes irrésolus.

Dans le second cas, la cause est différente, mais l'effet est le même. La présomption de celui qui ne devrait être qu'un serviteur, ses recettes, son savoir-faire, son tempérament autoritaire, sa sureté ne permettent plus au prochain de s'exprimer et de s'expliquer. En fin de compte, ce dernier reste, lui aussi, seul avec soi-même, dans le sentiment de n'avoir pas été compris et dans la certitude de n'avoir pas été secouru.



Dans les deux cas, le malade n'a pas été mis en présence du médecin, le pécheur n'a pas rencontré son Sauveur. Par excès de timidité ou d'assurance, le serviteur a rendu un mauvais service.

Le seul moyen de dominer sa subjectivité et d'être libéré de ses complexes, c'est une constante référence à Celui qui est à la fois le sujet et le principe objectif de toute cure d'âme. Véritablement, il faut se cramponner à lui, dans la confiante assurance d'être serviteur *du Seigneur*, dans l'humble acceptation de n'être que *serviteur* du Seigneur. Il n'y a aucune raison d'être timide ou présomptueux quand on est « dans le Seigneur », et qu'on peut, qu'on ose faire sienne l'admirable prière de Luther : « Seigneur Jésus, tu es ma justice et moi je suis ton péché, tu as pris pour toi ce qui m'appartenait et tu

m'as donné ce qui était à toi. Tu as accepté d'être ce que tu n'étais pas et tu m'as donné ce que je n'étais pas » *.

La question posée ici soulève un problème d'autorité. Nous y reviendrons plus loin. Remarquons encore simplement qu'un des moyens mineurs de dégager l'entretien de cure d'âme d'une envahissante subjectivité sera de dépersonnaliser autant que possible le cadre dans lequel se déroulera cet entretien. Une sacristie ou une église, un local neutre et sobre s'y prêteront d'ordinaire mieux qu'un bureau avec photographies et souvenirs personnels, appels téléphoniques et jeux d'enfants dans le corridor, conversation culinaire de madame avec sa bonne et apparition inopinée du charmant « petit dernier » de la famille.

La tenue vestimentaire n'est pas non plus sans importance. Si de simples vêtements ordinaires, des chaussettes courtes, un veston sport gris et une cravate rouge ou bleue soulignent peut-être heureusement la commune appartenance du pasteur à l'humaine condition, ils n'expriment en rien cependant la spécificité de sa vocation, le fait que cet homme-comme-les-autres parle et agit au nom du Seigneur. Nos pères le savaient bien, qui s'habillaient tout de noir, avec jaquette ou redingotte, et barbe à l'appui. On était ainsi rappelé au fait que Monsieur X ou Y était aussi Monsieur le pasteur, ministre de l'Evangile, serviteur de Jésus-Christ. Il n'est pas question de revenir à une tenue qui apparaîtrait aujourd'hui ridicule et anachronique. Mais l'anarchie et parfois le débraillé vestimentaire actuel n'offrent pas non plus une solution. Il y manque en tout cas un signe extérieur, distinctif d'une fonction particulière, un signe soulignant le caractère objectif du ministère.

2) *La qualité de la visite de cure d'âme.*

Le plus souvent on pose mal la question des visites pastorales. On en fait un problème de quantité au lieu d'en faire d'abord un problème de qualité. Beaucoup ou peu de visites ? Là n'est pas d'abord la question. Au préalable se pose un problème de méthode, de discernement et d'efficacité. Ici encore, la visite du Seigneur est exemplaire.

Jésus, si l'on ose dire, a travaillé méthodiquement. Il a volontairement limité son ministère à Israël, non pas pour fruster les païens du salut, mais au contraire dans l'intérêt même de l'évangélisation du monde. Il importait d'abord que le fondement fût solidement posé, que les bases de l'opération fussent bien établies et les arrières assurés. D'autres alors pourraient projeter l'œuvre initiale jusqu'aux extrêmités de la terre. Il est pour le moins étrange que Jésus, qui a tout accompli, s'en soit tenu, quant à lui, à un secteur d'activité très délimité et restreint, faisant pour le reste confiance aux apôtres et à l'Eglise. Alors que nous, imbus de trop de confiance en nous-mêmes

* Luther à Georg Spenlein.

et de trop de méfiance à l'égard des autres, n'accomplissons le plus souvent pas grand-chose en voulant cependant tout faire. Lui a tout fait, en s'obligeant à certaines limites. La force de l'action est d'être contenue et non dispersée.

Mais à l'intérieur même d'Israël, Jésus a témoigné d'un discernement méthodique, n'allant pas chez tous indifféremment, ne s'asseyant pas à toutes les tables, ne guérissant pas tous les malades, refusant ici telle question, renonçant là à s'immiscer dans une querelle d'héritage, étant d'autant mieux à tous qu'il n'était à la remorque de personne, capable d'autant mieux d'être le serviteur de tous qu'il n'était la bonne à tout faire d'aucun.

Enfin, la visitation du Seigneur nous place devant un miracle d'efficacité. Jamais œuvre d'un pareil rayonnement et d'une telle puissance de bouleversement, n'a tenu en moins de temps et d'espace. Il est bien entendu que cette efficacité-là est hors de notre contrôle et de notre volonté. C'est là l'œuvre du Saint-Esprit et l'exaucement de la prière. Mais précisément ce n'est pas l'œuvre de l'agitation, de la dispersion paresseuse, de l'activisme désordonné, des séances, des comités, des réunions, des « petits cultes » et autres entreprises bien intentionnées, mais qui le plus souvent témoignent d'une effarante inflation de la parole. Et dire qu' « ils ont le toupet d'appeler cela parole de Dieu ». (Le mot est de Léon Bloy, cité par Julien Greene dans son journal « Le Bel aujourd'hui » 1955-58, p. 12).

A force d'être pris dans des activités routinières, on ne s'aperçoit plus que la machine tourne à vide. La vie est ailleurs. L'agitation peut avoir les apparences et donner l'illusion de la vie, elle n'en sera toujours qu'un succédané.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cette étude, entrer plus avant dans les problèmes posés par la visite méthodique, clairvoyante et efficace d'une paroisse. Il nous faudrait préciser pourquoi toute visite n'est de loin pas toujours une visite de cure d'âme. Il nous faudrait aussi montrer comment la visite doit contribuer à l'édification de la paroisse. Il nous faudrait parler de la visite à tous, mais aussi de la visite à certains en particulier, non pas seulement aux endeuillés, aux vieillards et aux malades, mais aussi aux parents des nouveaux baptisés, aux jeunes mariés, aux familles dont un ou plusieurs enfants vont à l'école du dimanche, aux responsables de la vie politique, économique, sociale, scolaire et médicale de la cité. Il nous faudrait dire non pas seulement qu'il faut voir ces gens, mais comment les voir méthodiquement, selon des consignes précises et dans le cadre d'un plan général, plan visant à la construction de la paroisse et à la collaboration de cette paroisse à l'œuvre de l'Eglise tout entière.



La qualité des visites de cure d'âme est essentielle et l'emporte en importance sur la quantité. Or cette qualité même est fonction de l'œuvre tout entière du Christ. Nous allons donc soumettre notre réflexion et notre action à la méthode, au discernement et à l'efficacité de la pédagogie de Dieu, telle que cette dernière nous est révélée dans les grandes étapes de l'œuvre du salut.

Noël, principe de la rencontre

La rencontre véritable et profonde de deux êtres humains est chose rare, délicate et miraculeuse. Cet événement ne saurait être le fait d'une volonté ou d'un calcul. Il est l'effet d'une grâce et il participe toujours, d'une façon ou d'une autre, de près ou de loin, au mystère de la rencontre type, essentielle et unique de Dieu avec les hommes, en Jésus-Christ.

De cette rencontre nous relèverons trois aspects, qui sont trois faces d'une seule et même réalité : l'humanité, la vérité et la totalité. Et nous en tirerons trois conséquences pour la cure d'âme.

1) Pour rencontrer les hommes, Dieu s'est fait semblable à eux, il est devenu comme un simple homme. Mais quelle est au juste cette humanité de Dieu en Jésus-Christ ? On peut dire en tous cas qu'elle n'est pas sur le modèle de notre humanité. Elle ne vient pas s'inscrire sans autre dans nos catégories, elle ne prend pas forme dans un moule dont les hommes auraient le secret de fabrication. L'humanité de Jésus-Christ est une nouvelle création, décrite non pas à partir de l'homme mais à partir de la Parole. L'humanité de Jésus-Christ n'est pas à l'image de l'homme, elle est à l'image de Dieu. Elle ne vient donc pas se confondre avec notre humanité, mais bien se poser en face d'elle et la mettre en question. Voilà pourquoi « les siens » ne l'ont pas reçue, ayant reconnu qu'entre elle et eux il y avait un décalage, toute la distance qui sépare la lumière des ténèbres. Ils n'ont pas vu qu'elle était non seulement la véritable humanité, mais encore leur véritable humanité, celle en qui ils avaient chance de se retrouver, de réintégrer leur condition et leur dignité de créatures. En voulant devenir comme Dieu, l'homme n'a pas seulement perdu Dieu, il a aussi perdu sa véritable humanité. Il vit désormais dans une sorte de mensonge prométhéen, dans l'équivoque d'une grandeur usurpée. Car la grandeur de l'homme n'est pas d'être comme Dieu, mais d'être comme l'homme, elle n'est pas de singer la divinité, mais d'accéder à une authentique humanité. Et la véritable humanité est en Christ. L'humanité du Christ est plus vraie que la nôtre parce qu'elle est plus dépouillée, parce qu'elle ne se pare pas des oripaux d'un demi-dieu.

2) En acceptant d'être homme et de n'être qu'un homme, en revêtant l'humanité d'une créature qui ne veut être que créature, en prenant la forme d'un serviteur, Jésus-Christ a incarné la vérité. Il n'a pas simplement dit la vérité, il a été vérité. Il confond les hommes de mensonge par le seul fait qu'il est vrai. Il crée une tension dramatique entre eux et lui, une tension qui le conduira à la croix, parce que sa venue dans le monde provoque une intolérable confrontation entre nos mensonges et sa vérité. En un mot : sa vérité démasque notre péché.

3) La visitation du Seigneur s'exprime sous la forme d'une Parole incarnée. La révélation du Verbe prend l'aspect d'un fait concret et charnel. Or ici aussi — et nous aurons l'occasion de reprendre ce thème tout au long de cette étude —, ici encore, dans ce fait, plus et mieux que dans les paroles qui l'expriment, est fondée et démontrée, non seulement l'unité de la personne, la fusion intime de l'esprit, de l'âme et du corps, mais encore l'union du ciel et de la terre, de la transcendance et de l'immanence, de l'Esprit et de la chair. Désormais, on ne pourra plus parler valablement des choses qui sont en haut sans passer par les choses qui sont en bas ; mais aussi on ne pourra plus connaître les choses qui sont en bas sans la lumière de celles qui sont en haut. On ne pourra plus, sans se payer de mots, et donc sans perdre contact avec le réel, dissocier le spirituel du matériel, mais aussi le matériel du spirituel. On ne pourra plus comprendre l'homme que dans sa totalité.

Ces trois aspects de la rencontre de Dieu avec les hommes commandent trois modalités de la rencontre des hommes entre eux. Pour qu'il y ait rencontre, il faut qu'elle se situe au niveau de l'humanité, de la vérité et de la totalité de la personne.

a) Ce qui rend les véritables rencontres humaines si rares, si difficiles et si problématiques, c'est un défaut d'authentique humanité, c'est un manque de référence à l'humanité du Christ. Pour rencontrer l'autre, je dois non seulement me mettre dans sa situation, mais je dois encore dépasser cette situation, en démasquer les artifices, les déguisements, les préjugés, les mensonges derrière lesquels se cache mon prochain et derrière lesquels je me cache. Une rencontre de cure d'âme ratée à cet égard, alors que cependant ne manquaient ni les bonnes intentions, ni la compassion, ni la ferveur de l'amitié, c'est celle de Job et de ses amis. Entre lui et eux s'est intercalé un écran de paroles pieuses, de jugements et d'exhortations, de système théologique et de recettes de salut qui finalement ont rendu le dialogue impossible. Ils étaient plus près les uns des autres dans le silence et dans l'humble grandeur de leur impuissance.

Pour comprendre son frère et le rejoindre dans ses problèmes, il faut une charge d'expérience et de connaissance, en un mot, il faut être homme au plein sens du terme. Il n'y a pas de recettes pour le devenir, c'est la naissance qui nous forme, c'est la vie, c'est la souffrance surtout, qui nous enrichit, c'est le contact avec les autres hommes, avec leur milieu, c'est la connaissance de l'histoire, la lecture de romans, la vision de films, l'audition de musique, c'est l'attention vouée à tout ce qui est humain qui crée notre propre densité humaine. Mais pour que le prochain ne soit pas en face d'un simple miroir humain, capable tout au plus de lui renvoyer sa propre image, pour qu'il se reconnaisse plus vrai que lui-même et comme libéré de son rôle de comédien, il est nécessaire qu'il reconnaisse en son frère plus encore que des richesses humaines de culture, d'expérience et de compréhension mais encore cette authentique pauvreté, ce dépouil-

lement qui seul permet d'atteindre au cœur de l'humain, dans l'immense simplicité de Noël, dans la vérité de Jésus-Christ.

b) Le vérité n'est pas affaire de mots d'abord, elle est affaire de fait et de comportement. L'essentiel n'est pas de proférer la vérité, l'essentiel est d'être vrai. On peut ne pas dire de mensonges mais être menteur et avoir une vie qui crie le mensonge. Or la rencontre n'est possible que dans la vérité.

Cependant il ne s'agit pas seulement d'être vrai soi-même. Il s'agit encore de permettre à l'autre d'être vrai. Cela suppose une absence de préjugés, une disponibilité pour autrui, dans l'amour et la patience, cela demande un climat de confiance, cela exige une qualité de présence que seule permet et garantit une totale vérité. Bien des questions se trouvent alors simplifiées, sinon toujours résolues. On ne se tourmentera plus trop, par exemple, pour savoir s'il faut à tous coups dire la vérité au pécheur ou au malade. La question primordiale n'est pas là. La question est que le pécheur ou le malade ne vive pas dans un climat de mensonge mais dans la lumière devant Dieu et devant les hommes. Plus essentiel encore qu'un diagnostic sur la gravité et la mortalité du péché ou de la maladie, est une certitude de pardon et de vie éternelle.

De même aussi, on ne s'ingéniera pas à provoquer des confidences, à déclancher des confessions, à porter la conversation sur un terrain dit spirituel. Si soi-même on est vrai, et si on l'est de telle manière que l'autre puisse être vrai à son tour, alors tomberont les masques, s'envoleront les feuilles de vigne, alors prendra fin le jeu de cache-cache, alors surgiront les choses cachées et apparaîtra la réalité sans fard, dans sa nudité, dans sa pauvreté et sa misère, dans son émouvante vérité. Alors s'échappera peut-être d'une bouche étonnée, cet aveu : « Mais, au fond, pourquoi est-ce que je vous raconte tout cela, alors que vous ne me demandez rien ? » Soulignons-le encore : la grande affaire est de permettre à la vérité de surgir, dans un climat d'où est radicalement banni tout esprit de jugement. Non pas que le jugement ne doive pas intervenir à un moment donné. Mais il ne vient qu'après. Il procède de l'amour, mais jamais ne le précède. La rencontre n'exclut pas le jugement, a posteriori, tandis que le jugement, a priori, exclut la rencontre.



c) La Parole de Dieu, dans le miracle de l'incarnation, a assumé notre condition humaine dans sa totalité, aussi bien charnelle que spirituelle. A cet égard, le terme même de cure d'âme est équivoque et ne cesse de prêter à confusion. L'expression mal comprise tend à limiter l'œuvre du salut au seul domaine spirituel, aux régions intimes et un peu hors du réel où logerait précisément, l'âme. Si l'on maintient le terme, il importe de le comprendre dans la réalité totale qu'il englobe, l'âme n'étant pas ici un principe spirituel seulement, mais l'expression totale de la personne dans son ensemble où le corps, l'esprit et l'âme agissent et réagissent l'un sur l'autre, constituant un tout absolument indissociable. Il est nécessaire et urgent de libérer

la cure d'âme de l'hypothèse spiritualiste et intellectualiste qui pèse lourdement sur elle. « On ne voit bien qu'avec le cœur », disait le renard au petit prince (Saint-Exupéry).

La cure d'âme, c'est essentiellement la cure de la personne, c'est la tentative d'approcher, d'unir et d'harmoniser les diverses composantes de la personne. Car c'est la totalité de l'homme qui est prise en charge par l'incarnation, et non pas seulement l'âme. C'est sur le plan de la personne totale, au niveau le plus bas comme au niveau le plus haut, au niveau de l'humanité, de la vérité et de l'incarnation que se situe, à partir de Noël, le miracle de la rencontre avec le prochain, condition et promesse de toute cure d'âme.

Il nous faut dégager maintenant et préciser les événements principaux dont cette rencontre va être l'occasion et le lieu.

Vendredi-Saint, principe du sacrifice

Dans le respect et la sobriété que requiert l'ineffable, marquons la place de la passion dans le ministère de la cure d'âme. L'office sacerdotal du Christ apparaît et se répercute ici en trois de ses aspects particuliers : le sacrifice, la souffrance et la prière.

1) *Le sacrifice.*

Il n'y a pas de cure d'âme, au nom de Jésus-Christ, s'il n'y a pas sacrifice. Quel sacrifice ? Celui de la croix, d'abord, par lequel l'œuvre de rédemption a été accomplie. Mais pour que l'humanité miséricordieuse de Christ passe au travers de notre humanité, pour que la vérité de la croix triomphe en nous du péché, pour que la plénitude de l'amour commande notre visée de la personne totale du prochain, il faut que le sacrifice du Christ provoque en nous l'éclatement de notre moi revendicateur et égoïste, il faut qu'au sacrifice du Christ réponde notre sacrifice. Il faut qu'il croisse, lui le Sauveur, et que je diminue, si je veux être un instrument de son salut. Sacrifice de mon trop peu, ou de mon trop d'assurance en moi-même, afin de laisser libre champ à l'action du crucifié. L'entretien de cure d'âme est un combat dans l'ombre de la croix. A l'agneau immolé appartient la victoire, pour autant que ne fasse obstacle au rayonnement de sa grâce ni l'insuffisance ni la suffisance de ses serviteurs.



2) *La souffrance.*

S'il y a sacrifice, c'est qu'il y a souffrance. Le combat de la cure d'âme exige des deux partenaires un dur dégagement et un non moins dur engagement. Dégagement, c'est-à-dire, nous venons de le voir, sacrifice des tyrannies de la subjectivité, de la susceptibilité et de l'orgueil, abandon des camouflages et des fausses prudences. Engagement, c'est-à-dire percée dans la chaire vive, dans le cœur mis à nu,

participation charitable d'une vie à une autre vie, attention passionnée de l'un à l'autre, ingérence à la fois discrète et indiscrète, pleine de tact mais aussi pleine d'audace et parfois de violence, respectueuse, mais aussi curieuse de la personne d'autrui, cet engagement comment pourrait-il aller sans souffrance, sans la souffrance du sacrifice, sans la souffrance de l'amour. Là où il n'y aurait pas cette souffrance, il n'y aurait pas non plus d'amour. L'accouchement sans douleur n'existe pas en cure d'âme. L'accès d'une âme à la vie, la promotion de quelqu'un à la liberté et à la dignité de la personne, la nouvelle naissance, ne participent à la joie de la libértion que par la souffrance de l'enfantement. Pâques n'a pas fini de coûter Vendredi-Saint. « Mes enfants, pour qui j'éprouve les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que Christ soit formé en vous... » (Gal. 4. 19).

A force de vouloir supprimer la douleur notre époque est en train aussi d'éteindre la joie. La consigne étant : « Surtout pas d'histoires, surtout pas de souffrance, mais du bonheur plein la vie », on ne récolte plus, au bout du compte, que les pâles plaisirs de la distraction, au lieu de goûter aux fortes joies de la rencontre, de l'amour et de la victoire dans le sacrifice. Surtout pas d'histoire, équivaut à dire, le plus souvent : surtout pas de prochain. A ce régime, on s'évite sans doute des ennuis, mais on n'évite pas l'ennui, l'ennui abyssal, métaphysique qui guette le monde organisé, hygiénique et sans âme de demain.

3) *La prière.*

Elle doit précéder un entretien de cure d'âme, elle doit l'accompagner et elle doit le prolonger. Avant, elle sera l'occasion d'une sorte de veillée d'armes, la mise en place d'un dispositif intérieur, l'appel au chef et la remise des opérations à son commandement. Pendant l'entretien, la prière sera une constante « mise en tension » de toutes les paroles prononcées, des regards, des attitudes et des silences, afin que les mots et les gestes soient justes et vrais, afin que les silences soient pleins et parfois éloquents. Il s'agira ici d'un état de prière plus que de la formulation explicite de requêtes. L'un n'exclut pas l'autre. Mais il est plus important de témoigner d'une attitude intérieure de prière que de se croire quitte envers l'autre par la formulation d'une « petite prière », fût-elle spontanée, ou d'un « petit culte », fût-il personnel. La prière qui suit un entretien de cure d'âme sera un acte d'humilité et de fidélité. D'humilité, parce qu'il s'agira de remettre à la grâce de Dieu nos balbutiements et nos paroles assurées, nos tâtonnements et nos directions fermes, nos échecs et nos succès, afin que l'action continue de l'Esprit accomplisse ce dont nous aurons été incapables, corrige ce que nous aurons gâché, fasse fructifier ce que nous aurons semé. Signe de fidélité, la prière après l'entretien de cure d'âme témoignera que nous entendons rester aux côtés de celui que nous avons rencontré. Il faut prier Dieu d'avoir soin de lui, ce qui signifiera aussi — car la prière, en un sens, ne

dégage pas mais engage — qu'il faudra continuer soi-même d'avoir soin de lui. La fidélité, elle aussi, appartient à l'amour, et elle aussi, elle coûte. Mais elle est la condition et la grâce de toute fraternité en Christ, elle est le privilège de la communion des saints.

Pâques, principe de la libération

« Vous avez été appelés à la liberté... » (Gal. 5.13). Voilà la raison d'être et le but de toute cure d'âme : appeler à la liberté, exorciser les puissances qui retiennent l'âme captive. La cure d'âme n'est pas autre chose que la mise en action des forces de libération, capables de promouvoir la créature aliénée à sa dignité d'homme libre. La cure d'âme revient en définitive à annoncer à un enfant de Dieu la grâce de son baptême. Mais à l'annoncer de telle façon que cette grâce soit non seulement connue mais encore actualisée, reçue et pleinement vécue, qu'elle ne soit pas une affaire théorique mais qu'elle devienne la chose la plus concrète et la plus pratique qui soit. Il y faut deux conditions : d'une part reconnaître que le principe de toute puissance libératrice est en Christ, ressuscité et libérateur, d'autre part reconnaître à un ministère terrestre, lui-même libéré et libérateur, le droit d'être le canal et l'instrument de la puissance libératrice du Ressuscité.

Sur le premier point nous ne nous arrêterons pas. Nous confessons simplement, devant le tombeau vide, que le Christ est le seul libérateur, parce que lui seul a démontré victorieusement l'impuissance du péché et de la mort, en même temps que la puissance libératrice de la vie éternelle. Nous reportons sur Christ l'honneur de toute victoire de la science médicale, de la psychothérapie ou même de certaines disciplines du Yoga, car Christ est le principe de toute libération, lui qui est par excellence, par essence et par existence, le Libérateur. A plus forte raison nous reportons sur Christ toute victoire de la cure d'âme, puisque la cure d'âme ne vise qu'à mettre un pécheur en présence de son Sauveur, un esclave au bénéfice de l'action victorieuse de son bienfaiteur.



Or — et c'est ici qu'il faut parler du ministère de la libération — la présence et l'action du Libérateur seront d'autant plus sensibles et efficaces, que les messagers du salut seront eux-mêmes libérés et sauvés. De même que le psychanalyste doit être psychanalysé, le confesseur confessé, le « curateur des âmes » doit lui-même être « curé » (!), c'est-à-dire nettoyé, débarrassé de ce que saint Paul appelle des « balayures ». Libéré pour être libérant. N'établissons pas ici un principe rigide, une condition *sine qua non*. La grâce ne disposera jamais en nous que de pauvres instruments, malhabiles à refléter et à transmettre l'office royal du Christ libérateur. Néanmoins, la liberté ne se satisfait pas d'une simple déclaration verbale, extérieure. Elle doit certes être proclamée des lèvres, mais elle doit aussi

être le fait d'une expérience. La liberté sera d'autant mieux annoncée qu'elle sera plus réellement vécue par celui qui l'annonce.

Précisons ces deux aspects complémentaires de l'action libératrice : l'aspect de témoignage implicite et silencieux, l'aspect de témoignage explicite et déclaratif.

Quelqu'un qui avait vécu en contact étroit et prolongé avec Gandhi me disait un jour : « La simple présence muette du mahatma agissait sur nous comme une vertu purificatrice : on en était comme « dépoussiérés », amenés à une paix et à une liberté intérieures inconnues auparavant ». Voilà le climat spirituel propre à une action efficace de cure d'âme. Le seul contact d'un homme libre est déjà porteur d'un message de liberté. Car la liberté se démontre en actes avant de s'énoncer valablement en paroles. C'est au contact d'une liberté que l'esclave connaît le véritable poids de ses liens et aspire à s'en dégager. La liberté est contagieuse, créatrice elle-même de liberté, en dehors de toute intention et par le seul fait qu'elle est.

Mais à partir de cette situation, et s'appuyant sur ce témoignage tacite, doit aussi retentir la parole libératrice : « Tes péchés te sont pardonnés. Tu n'es plus esclave mais libre ».

Si, comme le constatait Blumhardt, la racine de beaucoup de maladies se trouve dans des péchés non pardonnés, c'est bien souvent parce que la réalité du pardon en Jésus-Christ n'a pas été affirmée avec assez de force et de foi par ceux-là même qui avaient charge de le faire. Combien de bons protestants traînent après eux un tenace sentiment de culpabilité et les séquelles de péchés jamais tout à fait remis, de fautes jamais entièrement pardonnées. Pourquoi, dans une religion où l'on souligne pourtant avec tant de force le salut par la seule grâce de Dieu et non par les mérites des œuvres, pourquoi l'absolution est-elle prise si peu au sérieux ? Pourquoi ne parvient-elle pas à l'emporter victorieusement sur ce sentiment de mauvaise conscience que traînent après eux tant de braves gens qui auraient cependant toutes les raisons d'en avoir une bonne ? Serait-ce que la déclaration de pardon, proclamée du haut de la chaire, demeure trop générale et n'interpelle pas assez directement tel pécheur particulier à propos de tel péché précis ? Serait-ce que les paroles de grâce n'expriment pas avec assez de force l'action efficace de la grâce, et demeurent des mots déchargés de leur contenu explosif ? Serait-ce que la personne du ministre de la grâce apparaît trop dans son humanité pour offrir les garanties suffisantes d'un pardon qu'il appartient à Dieu seul de délivrer ? Serait-ce encore qu'on ne prend pas assez au sérieux la libération du péché, parce qu'on ne prend pas assez au sérieux le péché lui-même, l'œuvre de rédemption de la croix ayant eu sa pointe émoussée par un certain moralisme plus apparenté au pharisien qu'au péager ?

Le simple énoncé de ces questions dénote un malaise, pour la guérison duquel il faudrait sans doute plusieurs remèdes, La cure d'âme en est un, et certainement des plus efficaces, mais à la condition

d'opérer radicalement, avec une pleine autorité, toutes conditions de repentance et d'amendement étant remplies par ailleurs. On ne peut décidément pas s'embarrasser sans cesse de scrupules (du reste, le plus souvent, parfaitement vains et pouvoyeurs d'un état morbide) quand on est convaincu que l'Evangile est avant tout et essentiellement puissance de libération, bonne nouvelle du salut. Rien ne peut donner davantage l'impression que Christ est mort et ressuscité en vain, qu'une sempiternelle autoaccusation. Il appartient à la cure d'âme de dénoncer, avec la dernière énergie, cet état de remord perpétuel, dans lequel se cultive souvent le pire orgueil qui soit : celui de l'humilité. Car il peut y avoir un pharisaïsme du péager, et ce pharisaïsme-là rejoint l'autre dans la méconnaissance et le mépris inconscient qu'il a de l'œuvre du Libérateur.

La réalité et l'efficacité d'une déclaration de pardon, le sérieux de l'absolution, posent un problème d'autorité. — « Par quelle autorité fais-tu cela ? ». Comment un homme peut-il être en mesure de prendre en charge une œuvre dont la puissance et l'efficacité n'appartiennent qu'à Dieu seul ? C'est le problème qu'il nous faut, sinon résoudre, du moins aborder maintenant.

L'Ascension, principe de l'autorité

Liberté, libération ; mais pourquoi, en vue de quoi ? A quoi bon une liberté dont on ne saurait que faire, une liberté sans emploi, une liberté pour rien.

L'œuvre du Christ, après avoir été de visiter les hommes, de les rencontrer dans leur humanité, d'offrir sa vie en sacrifice pour qu'ils aient la vie, de les libérer enfin de la maison de servitude, l'œuvre du Christ sera maintenant de rendre le pécheur sauvé à son Père qui est dans les cieux. La démarche du salut comporte ce double mouvement, de haut en bas puis de bas en haut. Le Royaume des cieux descend sur la terre afin que la terre accède à ce Royaume. S'il n'y a pas cette remontée, ce rattachement à leur destination éternelle, des êtres et des choses grâciées, il y a alors blocage de l'œuvre du salut au profit de l'homme, appropriation égoïste des bénéfices de la rédemption. Et, en fait, il n'y a plus de véritable libération. La liberté pour la liberté, l'homme condamné à être libre, la liberté dans l'absurde, ce sont là des machinations du néant.



La cure d'âme ne doit pas vouloir un service de l'homme qui ne serait pas aussi, finalement, service de Dieu. Car la principale fin de l'action divine, ce n'est pas l'homme, c'est Dieu. Ou du moins, c'est l'homme rendu à Dieu, par quoi du reste, il est aussi rendu à lui-même, réintégré dans sa véritable humanité. Il y aura donc lieu de ne pas soumettre la cure d'âme à des fins psychologiques, mais à des fins théologiques. Alors la liberté s'offrira pour la louange et l'adoration, pour le service divin, pour la musique et la poésie, pour la grande

liturgie du travail et du repos, pour l'exaltation de la créature et de la création. Alors, après avoir reçu grâce, on ne voudra plus que rendre grâce.

C'est tout le sens de l'Ascension qui est esquissé ici, l'Ascension, ce parent pauvre parmi les fêtes chrétiennes alors que c'est peut-être justement lui qui devrait être le plus richement orné et le plus hautement célébré. Cette fête ne manifeste-t-elle pas l'épanouissement de l'office royal du Seigneur ?

La cure d'âme, disions-nous, n'a pas d'autre projet que d'amener une personne à la liberté. Nous devons ajouter maintenant : afin que cette liberté soit une liberté d'engagement, qu'elle se range résolument sous l'autorité du Libérateur et qu'elle reconnaisse et confesse le règne du Christ.

Celui qui exerce la cure d'âme est un témoin ici-bas de ce règne, de cette autorité. Du moment que Christ est retourné dans sa gloire, il a laissé sur la terre des représentants de son autorité. Il est bien entendu que c'est au nom de son autorité à lui, que c'est par son autorité à lui qu'ils agissent. Mais qu'il soit entendu aussi qu'ils agissent *avec* son autorité et que c'est avec cette autorité déléguée qu'il est permis d'absoudre en son nom, et de diriger une âme dans la louange et le service. Les textes de Luc 10. 16 : « Qui vous écoute m'écoute », ou de Mat. 18. 18 : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel », ou encore de Jn. 20. 23 : « Ceux à qui vous pardonnerez leurs péchés, ils leur seront pardonnés », sont d'une clarté que seuls méconnaissent les aveugles ou ceux qui ne veulent pas voir.

A propos de l'autorité du ministère, faisons trois remarques : la première sur la légitimité de l'autorité en matière de cure d'âme, la seconde sur le manque d'autorité et la troisième sur l'abus d'autorité.

1) *La légitimité de l'autorité.* En principe, il n'est pas exclu, ainsi que le souligne Ed. Thurneysen (« Doctrine de la cure d'âme », p. 37) que la cure d'âme soit exercée par tous les membres de la communauté, pratiquée de fidèle à fidèle. Mais nous ne pouvons plus suivre notre auteur lorsqu'il ajoute : « ... pour le pasteur lui-même, c'est sa propre appartenance à la communauté et non son ministère qui est la condition essentielle de sa pratique de la cure d'âme » (p. 37). Tentons de préciser quelque peu les termes, sans quoi le problème extrêmement délicat, dangereux et controversé de la spécificité du ministère et de son autorité en matière de cure d'âme, risque de demeurer confus parce que mal posé.

La cure d'âme comporte un aspect général et un aspect particulier. Au sens général, il peut y avoir cure d'âme chaque fois qu'il y a partage fraternel, confidence, ou même confession, chaque fois qu'un frère se confie à un autre frère et cherche auprès de lui compréhension, aide et secours dans l'intercession. En ce sens également, il y a ministère remis à tous les membres de la communauté. « Confessez vos péchés les uns aux autres, et priez les uns pour les autres... » (Jq. 5. 16).

Mais la cure d'âme comporte aussi certains moments particuliers, réclamant un ministère particulier. La déclaration de pardon, l'absolution, comme aussi la direction spirituelle, sans exclure que dans des situations exceptionnelles, elles puissent être assumées par n'importe quel membre de la communauté, sont pourtant remises plus particulièrement à ceux qui ont reçu autorité pour cela, qui ont été mis à part en vue de ces tâches, à qui un ministère spécial a été confié par vocation divine, par consécration et par imposition des mains. Ce faisant, l'Eglise a attesté la réalité d'une vocation et reconnu la validité d'un ministère. En ce sens plus restreint, plus particulier, disons le mot : plus technique, c'est bien le ministère pastoral qui est la condition essentielle de la pratique de la cure d'âme. Sinon, on ne voit vraiment pas pourquoi il y aurait encore des ministères particuliers dans l'Eglise.

Cernons cette réalité de plus près, en la dégageant des scories qui, de part et d'autre, en menacent la pureté.

2) *Le manque d'autorité.* On peut se demander si les prudences et les timidités de certains ministères ne trahissent pas quelque défiance quant à l'autorité même du Seigneur. On protestera que cette discrétion du ministre est précisément un hommage rendu au Souverain. Est-ce bien sûr ? Lorsqu'on est ambassadeur d'un puissant monarque, on ne s'embarrasse pas tant de scrupules. Au contraire, plus on croit que le chef est grand et puissant, plus son serviteur aura de fermeté et d'audace. Quand on est le ministre de M. Krouchtchev, on ne fait pas de complexe de timidité, d'effacement et de fausse humilité, même si l'on n'est que M. Gromyko. Toute l'autorité du délégué vient de celui qui envoie, c'est entendu ; il n'en demeure pas moins que cette autorité déléguée est réelle et qu'elle doit se manifester sans réserves. Une certaine prudence de ton et de geste, un effacement mêlé à une volonté de discrétion que l'on rencontre chez certains ministres de la Parole de Dieu, font penser parfois à ces gens qui entrent sur la pointe des pieds, qui font mille contorsions pour ne pas attirer l'attention, qui mettent un temps infini à fermer une porte doucement tandis que les gonds gémissent inévitablement en des grincements prolongés, ces gens qui, sous prétexte de discrétion, n'arrivent finalement qu'à attirer l'attention sur eux, à empêcher toute concentration et à distraire toutes les pensées à leur profit. La volonté d'effacement procède sans doute d'une louable intention, mais aboutit souvent à une mise en vedette. Cela se vérifie chez bon nombre d'humbles orgueilleux. Il peut y avoir de l'orgueil à vouloir occuper la dernière place, comme il peut y avoir de l'humilité à accepter de s'asseoir à la première. La vraie humilité, celle dont on ne parle pas, celle qu'on ne recherche pas, celle même qu'on ne sait pas, consiste à être tout simplement dans la main du Seigneur celui par qui il manifeste son autorité, sa puissance et son amour. Nous n'avons pas à nous mettre au-dessous de cette dignité, nous n'avons pas non plus à nous mettre au-dessus.



3) *L'abus d'autorité.* L'autorité du Christ, dont ses ministres sont les représentants, n'exclut pas, mais au contraire réclame d'être assumée pleinement. Les talents sont confiés à chacun selon sa capacité. Il y a parmi les serviteurs des capacités diverses qui traduiront diversement aussi les charges de leur ministère. L'expérience, l'âge, la connaissance de l'humain, la sensibilité du cœur, l'intuition psychologique, par exemple, sont autant d'éléments susceptibles d'étoffer une autorité, de lui donner une relative densité. Mais ces dons naturels ne doivent que s'insérer dans l'autorité objective du Christ. Ils ne viennent pas compléter son autorité, encore moins suppléer à une insuffisance, ils n'ont pas de valeur en soi, ils n'ont qu'une valeur de service. Il y a abus d'autorité dès l'instant où ces éléments prennent le pas sur la réalité divine, et où l'homme cesse d'apparaître comme un serviteur. Il n'était certes pas indifférent, pour l'autorité de son ministère, que l'apôtre Paul fût de la race d'Israël, pharisien, grand docteur et irréprochable quant à la loi. Mais ces choses n'étaient que balayures dès l'instant où il les regardait comme un gain et où elles risquaient de masquer l'excellence de Christ.

Pentecôte, principe de la communauté

Pourquoi ajouter encore quelque chose après l'Ascension ? Le cycle n'est-il pas achevé, l'histoire du salut n'est-elle pas désormais pleinement accomplie ? La visitation du Seigneur peut-elle avoir une autre fin encore que de ramener les pécheurs libérés devant le trône du Dieu de toute grâce ? La liberté retrouvée peut-elle demeurer encore en mal d'engagement maintenant qu'elle officie dans le service et la louange de son Seigneur ? « Maître, il est bon que nous soyons ici ; dressons trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie » (Luc 9. 33). On ne va pas redescendre dans la plaine quand on a touché au sommet de la montagne de la Transfiguration, ni ramener captive sur la terre une liberté qui s'est envolée vers Dieu. Or, c'est justement alors qu'elle est parvenue au point le plus haut, que cette liberté est apte à prendre son service au point le plus bas, parmi les hommes. Tandis que l'Ascension marquait l'intégration théologique d'une âme libérée, Pentecôte est l'événement de son intégration psychologique et fraternelle. Parce que la liberté est désormais assurée en Dieu, elle peut, sans risque fatal d'être à nouveau aliénée, s'engager dans le monde. Alors, le service de Dieu devient service de l'Eglise et dans l'Eglise.



Pentecôte préserve la cure d'âme de devenir une affaire privée, un service de l'individu à l'individu. Le Saint-Esprit intègre la personne totale dans la communauté de tous ceux qui, parce qu'ils appartiennent à Jésus-Christ, appartiennent aussi à leur prochain. Le

Saint-Esprit, enfin, confère à la cure d'âme le droit et l'honneur de servir à l'édification d'un peuple qui, par les voies de la grâce sanctifiante, est appelé à être sur la terre et parmi les nations, un peuple libre et fort.

JEAN-PHILIPPE RAMSEYER, *Neuchâtel.*



Notes bibliques de prédication

pour les temps de Pâques et de Pentecôte

Temps pascal : Ps. 16 (Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?).

1. *Le texte.*

Les v. 2 s. ont donné lieu à des traductions divergentes : ainsi Jérusalem, en 1950, propose : « J'ai dit à Yahvé : "Toi mon bonheur." Non, je ne suis pas monté aux sanctuaires du pays ; eux, on les magnifie, tout le monde s'y complaît », et en 1956 « Vous dites à Yahvé : "Mon Seigneur c'est toi, mon bien, rien au-dessus de toi", aux saints, ceux qui sont sur la terre : "Mes princes, j'y ai tout mon plaisir" ». Chouraqui (1956 traduit : « J'ait dit au Seigneur : "Tu es mon Seigneur, mon bien n'est rien sans toi. Les saints qui vivent sur la terre, les glorieux, tout mon désir est en eux" ».

Avec les versions, il faut admettre que le psalmiste lui-même confesse que Yahvé est son seul bien. Quant aux « saints » (v. 3), ils sont les esprits des morts (Zolli), les lieux sacrés (Tournay), les idolâtres qualifiés ironiquement ainsi (Podechard) ou plutôt les yahvistes fidèles vers lesquels l'auteur se tourne en un temps difficile: « Il s'adjoindra aux fidèles serviteurs de Dieu, et leur tiendra compagnie : comme de faict tous enfans de Dieu doyvent estre liez ensemble d'un lien de conjonction fraternelle, pour servir et invoquer leur Père tous d'un accord et d'une mesme affection. » (Calvin)

Il semble que le psalmiste fasse allusion au développement de l'idolâtrie (cf. Es. 57. 5 ss ; 65. 11 etc.) et proteste de sa foi (v. 2 et 5 ss). Il ne joue pas un double jeu comme certains paraissent le faire.

Au v. 9, à la place de « gloire » qui signifie âme, c'est-à-dire le pronom personnel, H. Gunkel propose de lire « foi », siège de la pensée, selon les israélites.

Au v. 11, la fosse, primitivement le piège à bête, est l'équivalent du séjour des morts (en hébreu le — on devrait dire la — *Sheôl.* La Septante a traduit ce mot par corruption, cette précision sera exploitée par le N. T. (cf. Act. 2. 25 ss et 13. 35 ss).



2. *Le commentaire.*

Le Ps. 16 est un psaume de confiance, il exprime la joie paisible de celui qui vit en étroite relation avec Yahvé. Son auteur appartient peut-être aux milieux lévitiques attachés au sanctuaire de Jérusalem (Kraus, von Rad). Il est difficile de dater cette prière (antérieure à l'exil selon Weiser, postexilique selon beaucoup de commentateurs) que J. Steinmann rapproche de certains textes égyptiens et à laquelle il donne le titre de « psaume de l'immortalité ».

Ce texte comprend 3 strophes. La première (1-4) commence par une requête. Le fidèle *(hasid)* demande à Yahvé, son bien suprême, de le garder à l'heure où tant de ses contemporains tombent dans l'idolâtrie. La seconde (v. 5-8) exprime l'assurance du *Hasid* et développe l'affirmation que Yahvé représente tout pour lui. Le psalmiste utilise une terminologie empruntée au langage juridique et cultuel qui souligne les liens l'unissant au Dieu d'Israël

(Yahvé, ma part, ma coupe, mon lot, mon héritage, v. 5 s). Il fait allusion au partage des terres entre les tribus israélites et au fait que la part de Lévi est Yahvé lui-même (Nomb. 26.62 s ; 34.13 ; 18.20 ss ; Deut. 10.9). De même, le lot que le *Hasid* a reçu, par pure grâce, est le Dieu d'Israël. L'image de la coupe insiste sur l'intimité qui existe entre Yahvé et lui ; enfin le psalmiste exprime la certitude qu'il peut compter jour et nuit sur le conseil et la présence de son Dieu. La dernière strophe (v. 9-11) reprend le même thème et indique que la communion avec Yahvé implique la joie, la sécurité et l'abondance. La compagnie de Dieu est pour les siens une source inépuisable de bonheur. Le psalmiste se tourne vers l'avenir, il ose déclarer que rien ne viendra rompre le lien qui l'unit à Yahvé et qui fait de lui un *hasid* (ce mot vient de *hèsêd* qu'il faut — selon E. Jacob, *Théologie de l'A. T.*, p. 82 ss — traduire par lien, solidarité, fidélité, religion plutôt que par bonté, miséricorde, amour).

Les exégètes sont loin d'être d'accord sur la signification précise de ces derniers versets. Pour H. Gunkel, C. Barth, H. J. Kraus, le psalmiste espère seulement éviter une mort prématurée, sa piété est une garantie contre une fin brutale à laquelle Dieu condamne le méchant. P. Voltz pense que le *Hasid* souhaite échapper à la mort par une sorte d'enlèvement, Ed. König parle d'un pressentiment de la vie bienheureuse de l'au-delà, et J. Steinmann, d'immortalité. Avec Weiser, il faut remarquer que la pensée de la mort joue un rôle moins grand, pour l'auteur du Psaume, que celle de la vie avec Dieu. En présence de Yahvé, l'existence humaine se déroule non sous le signe de sa limitation, mais sous celui des bienfaits que Dieu réserve pour les siens. La mort perd son pouvoir quand le *Hasid* se tient devant Dieu ; quant à savoir comment se manifeste la victoire sur les forces de ténèbres, le psalmiste ne nous en dit rien. Pour lui, l'essentiel ne porte pas sur la question de l'immortalité ou de la résurrection, mais sur la présence de Dieu à ses côtés. « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » (Rom. 8.31)

3. *L'application.*

Ce Psaume est cité dans sa version grecque comme une prophétie de l'événement de Pâques. Selon Act. 2.25 ss et 13.35 ss, David annonce ici un événement qui le dépasse et qui ne concerne que le Christ. Le psalmiste croit que la présence de Yahvé tiendra en échec la puissance du *Sheôl*, la relecture grecque de ce texte précise que Dieu arrachera son Elu à la mort ou, plus exactement, à ce qui marque l'ultime triomphe de celle-ci, la corruption. « La vie de Christ sera exemptée de la domination du sépulchre pour ce que son corps mesme estant mort, ne sera point sujet à corruption. » (Calvin) La corruption est en effet le signe de la victoire définitive de la mort ; or Pâques est la démonstration éclatante que la puissance du *Shéôl* n'a pas remporté le dernier combat.

Le Psaume 16 nous replace d'abord, d'après la tradition apostolique, devant l'intervention de Dieu en ce jour. La mort n'a pu achever son œuvre corruptrice.

Cet événement nous concerne directement, « car Christ en ressuscitant a acquis immortalité non pas pour soy particulièrement, mais pour nous tous... il a esté du tout et parfaitement exempt de la corruption du sépulchre afin d'appeler ses membres en sa compagnie. » (Calvin) C'est ainsi que l'Evangile de Pâques confirme la prière du *Hasid* et nous appelle à partager sa foi. Nous savons maintenant, par la vie, la mort et la résurrection du Christ, que rien ne peut nous séparer de Dieu (Rom. 8.31-39). La paix, la joie et le bonheur évoqués par le psalmiste de Jérusalem restent à jamais les privilèges de ceux qui vivent dans la compagnie du Seigneur et qui partagent sa coupe.

*
* *

Deuxième dimanche après Pâques : Ps. 23 (Le Seigneur est mon berger).

1. *Le texte.*

Au v. 1 « Yahvé est mon berger » a le caractère d'une confession de foi. On a parfois trouvé dans cette déclaration une nuance polémique : « C'est Yahvé et nul autre qui est mon berger ».

Au v. 2b s, il faut préférer : « Il me conduit auprès des eaux pour y prendre mon repos ; il renouvelle mes forces. Il me mène par le bon chemin pour l'honneur de son nom » (Centenaire) à « Il me dirige près des eaux paisibles. Il restaure mon âme, il me conduit dans les sentiers de la justice, à cause de son nom » (Segond). Signalons aussi la traduction originale de G. Pidoux (*Du portique à l'autel*, 1959, p. 111) : «Dans de vertes campagnes, il me laisse m'étendre, il me conduit à la source d'eau où il fait bon se reposer. Il renouvelle mes forces, il me dirige dans la voie juste grâce à sa présence ».

Au v. 4, il s'agit soit d'une vallée pleine d'ombre (Centenaire) ou obscure et redoutable (Pidoux), soit d'un ravin de ténèbres (Jérusalem), mais non de la vallée de l'ombre de la mort (Second). Pour L. Köhler (ZAW, 1956), l'huile (v. 5) ne sert pas à parfumer la tête, mais à panser les plaies (cf. Luc 10. 34). Selon le même auteur, il ne serait pas question de table, mais seulement d'une sorte de mangeoire où le berger dépose la nourriture pour son troupeau.

Au v. 6, il faut lire, avec les versions, « J'habiterai » plutôt que « je reviendrai » (texte massorétique). L'auteur semble vivre dans la proximité du sanctuaire de Jérusalem, il n'envisage pas de refaire un pélerinage jusqu'à la maison de Yahvé. L. Köhler lit « dans la main de Yahvé », gage de la protection divine.

2. *Le commentaire.*

Ce psaume de confiance comprend, selon Weiser, 3 parties ; Yahvé est tour à tour le pasteur (v. 1 s), le voyageur (v. 3 s) et celui qui accueille le fidèle (v. 5 s). Pour L. Köhler, le Ps. 23 n'a qu'un thème, celui du berger qui prend soin de son troupeau. Le psaume souligne l'activité providentielle du pasteur, sa sollicitude envers ses brebis. Malgré les adversaires (loups ou voleurs), la nourriture leur est assurée et l'huile panse celles qui se sont blessées au cours de la transhumance (v. 5). Kaltenbach (*Le livre qui chante la gloire de Dieu*, 1949, p. 137) estime également que le berger intervient du début à la fin de cette prière qui évoque la vie pastorale : dans les pâturages, sur les routes et dans la bergerie, quelqu'un veille sur le troupeau.

En général, cependant, on divise le Ps. 23 en 2 parties et on lui reconnaît 2 images : celle du berger (1-4) et celle de l'hôte (5-6) — *Hirt und Wirt !* —. Le psalmiste exprime d'abord la certitude calme et paisible qu'il ne manque de rien puisque son sort dépend de la vigilance et de la sollicitude efficaces de Yahvé (v. 2 s). Il compte sur la présence de son Dieu à l'heure du danger (v. 4). La dernière partie (v. 5 s) indique que le Dieu de Jérusalem reçoit à sa table le fidèle. La compagnie de Yahvé, la *hesed*, implique la protection, l'abondance, le bonheur. Ainsi le Seigneur secourt celui qui se confie en lui, de plus il s'unit à lui, comme le suggère le symbolisme du repas (cf. Ps. 16. 5 et 116. 13). Tout est assurance et paix dans cette prière qui exprime la piété d'Israël telle qu'elle s'est développée sans doute dans les milieux attachés au service du Temple. Le Psaume 23 s'appuie d'ailleurs sur la tradition qui, depuis longtemps, célèbre en Yahvé le berger d'Israël (Es. 40. 11 ; Ps. 80. 2 ; 95. 7 ; 100. 3 etc.) ; il faut le relire en tenant compte des textes classiques comme Ex. 34 (et Jean 10) ou encore le mettre en relation avec la manière dont Yahvé conduit les affaires des patriarches, selon la Genèse. V. Maag a souligné récemment que le Dieu d'Israël agissait à l'égard d'Abraham, d'Isaac et de Jacob comme un berger fidèle qui procure tout le nécessaire à son troupeau, le conduit de lieu en lieu et réclame sa confiance (cf. V. Maag : *Der Hirte Israels*, 1958).

Le Ps. 23 est donc l'écho de la révélation de Dieu à Israël, repensée, spiritualisée, selon l'expression de von Rad, par un lévite jérusalémite. Calvin en fait un chant de reconnaissance ; S. Mowinckel pense qu'il présuppose un repas d'action de grâces ; sa note dominante, cependant, est la confiance humble, mais ferme d'un fidèle qui attend tout de son Dieu.

3. *L'application.*

Ce Psaume ne doit pas donner lieu à une interprétation romantique ; il ne s'agit pas ici d'idylle pastorale. Le psalmiste se sait à la fois entouré de dangers et en sécurité dans la main de Yahvé. Pour lui, la vallée sombre et redoutable n'est pas une image poétique, ses adversaires existent. Son assurance est faite de réalisme et non de rêveries, elle est une magnifique illustration de ce que l'Ancien Testament entend par la foi.

Il ne faut pas oublier que le berger est un titre en Israël et dans l'antiquité mésopotamienne, il désigne le roi. C'est sur le Seigneur lui-même que le fidèle ose compter et non pas sur quelque « bon berger » qui n'a rien de viril, ni de grand.

Les Pères de l'Eglise ont fait de cette prière un psaume d'initiation, ils ont retrouvé dans ses images l'ensemble des sacrements, le baptême, la confirmation, l'eucharistie. Grégoire de Nysse écrit : « Par ce psaume, le Christ apprend à l'Eglise qu'il faut d'abord que tu deviennes une brebis du bon Pasteur : c'est la catéchèse qui te guide vers les pâturages et les sources de la doctrine. Il faut ensuite que tu sois enseveli avec lui dans la mort par le baptême... après cela, il prépare la table sacramentelle. Puis il oint avec l'huile de l'Esprit. Il apporte enfin le vin qui réjouit le cœur de l'homme et produit la sobre ivresse » (cf. J. DANIÉLOU, *La Maison-Dieu*, 23, 1950).

Le Psaume 23 chanté lors de la nuit pascale, selon Eusèbe, convient parfaitement à cette période de l'année liturgique. Il prolonge la méditation du Ps. 16, il confirme l'Eglise et chaque fidèle dans la foi en un Seigneur qui veille constamment sur les siens, il nous rappelle comment le Christ crucifié et ressuscité accompagne ses disciples, jour après jour, selon sa promesse (Mat. 28. 20) et les nourrit de sa chair (Jn. 6. 50 ss).

*

* *

Ascension : Ps. 47 (Le Seigneur a pris le pouvoir).

1. *Le texte.*

Au v. 5, il vaut mieux conserver le texte massorétique « il nous a choisi notre héritage » que suivre la suggestion de certains commentateurs qui lisent « il a élargi (à la suite de victoires) notre héritage ». Au v. 10, le texte hébreu signifie « Les princes des nations s'unissent au peuple d'Abraham » ; les versions, suivies par la Bible du Centenaire, ont simplement : « Les princes des peuples s'assemblent autour du Dieu d'Abraham ». Dans la traduction généralement adoptée, le peuple élu est l'intermédiaire entre Yahvé et les païens ; le v. 10 paraît un écho de Gen. 12. 3.

2. *Le commentaire.*

Ce psaume fait partie des psaumes d'intronisation étudiés particulièrement par H. Gunkel, S. Mowinckel, H.J. Kraus, A. Feuillet, etc. (Ps. 47, 93, 96-99). Leur interprétation reste fort discutée, comme le révèle un récent article d'A. Caquot (*Le Psaume 47 et la royauté de Yahvé*, RHPhR, Strasbourg 1959).

Pour les uns, le Ps. 47 présuppose un événement historique, un succès des

troupes israélites ou une délivrance merveilleuse comme en 701. Pour d'autres, ce psaume concerne l'avenir, il annonce la royauté eschatologique du Dieu d'Israël. C'est l'opinion d'A. Feuillet (*Les psaumes eschatologiques du règne de Yahvé*, NRTh, Louvain 1951) et de H.J. Kraus (*Die Königsherrschaft Gottes im A. T.*, 1951) qui estiment tous deux que les hymnes royaux sont l'écho de la prédication du Second Esaïe (Es. 52. 7). Mais d'autres exégètes insistent sur l'aspect cultuel des psaumes d'intronisation. S. Mowinckel, par exemple, les relie à la fête de Nouvel An qui, chaque année, célèbre le triomphe de Yahvé sur les forces du chaos. Avec A. Caquot, nous croyons à l'origine cultuelle du Ps. 47 et écartons une interprétation purement eschatologique ou historique. Les psaumes d'intronisation ont été composés pour une cérémonie commémorant périodiquement la montée de Yahvé sur le trône. L'affirmation « Yahvé règne » que l'on rencontre constamment (Ps. 47. 9 ; 93. 1 ; 96. 10 ; 97. 1) — traduite souvent par « Yahvé est roi » — signifie non pas que le Dieu d'Israël est de toute éternité le souverain du monde, ni qu'il prendra un jour, au dernier jour, le pouvoir (parfait prophétique), mais que désormais il est le maître de l'univers, il s'est installé sur le siège royal. La liturgie se réfère à un acte passé et non à venir, cultuel et non historique, qui assure à Yahvé et à nul autre le commandement du monde.

Les psaumes tels que le Ps. 47 contiennent des éléments empruntés aux traditions cananéennes (il y a eu un culte du grand Dieu à Jérusalem avant l'époque israélite), qui ont été intégrées au credo du peuple élu ; ils évoquent surtout le rituel du couronnement du monarque terrestre qui, lors de sa désignation, est acclamé par la foule et installé solennellement sur le trône au milieu des cris d'enthousiasme et des sonneries de trompettes (1 Sam. 10. 24 ; 2 Sam. 15. 10 ; 1 R. 1. 39 ; 2 R. 9. 13 et 11. 12).

Le Ps. 47 comprend 3 parties : *la première* (v. 2-3) a la forme d'un hymne et invite les nations à exalter Yahvé. Il appartient en effet à l'ensemble des peuples de louer le Dieu d'Israël : les expressions utilisées (le Très-Haut, le Grand Roi, etc.) soulignent l'étendue du pouvoir que Yahvé s'est acquis.

La seconde partie (v. 4-5) indique que la suprématie du Dieu d'Israël s'est manifestée dans l'histoire et notamment dans l'histoire de son peuple. La grandeur de Yahvé repose sur des faits, en particulier sur la victoire qu'il a remportée pour les siens et sur le don qu'il leur a fait de Canaan. Les versets 4 s. résument toute l'histoire du salut, de la sortie d'Egypte à la conquête de la Terre promise (Ps. 135 s ; Deut. 26. 5 ss). La souveraineté de Yahvé sur le monde se fonde donc sur ce qu'il a fait pour Abraham et ses descendants.

La dernière partie (v. 6-10) concerne la cérémonie d'intronisation elle-même. Yahvé monte sur le trône, au milieu des acclamations rituelles ; ses sujets, parmi lesquels se trouvent les princes païens, manifestent leur enthousiasme.

La louange du Grand Roi a donc une portée universaliste. Israël prête sa voix, dans la liturgie, aux nations qui ont à se réjouir de ce que son Dieu a pris le pouvoir. Le monde entier est intéressé à la victoire du Dieu d'Israël ; le culte jérusalémite rassemble déjà les païens et enfants d'Abraham dans un même acte d'adoration.

3. *L'application.*

Le Ps. 47 nous est proposé pour l'Ascension, il chante en effet l'avénement du Seigneur. Ce que le rituel israélite proclame concerne en définitive la destinée du Christ ; « toutefois, il contient une prophétie du règne qui estoit lors à advenir de Christ » (Calvin).

L'ascension est l'illustration de cette parole du Christ : « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre » (Mat. 28. 18) ; elle est le signe accordé aux disciples de la souveraineté sans limite de leur maître. Christ a pris le pouvoir, selon le plan de Dieu ; le Nouveau Testament souligne le caractère à la fois doxologique, polémique et sotériologique de l'affirmation du Symbole : « Il est monté au ciel, il siège à la droite de Dieu » (E. Stauffer : *Die Theologie des N. T.*, 1945).

L'autorité du Seigneur s'étend sur l'ensemble des peuples ; le monde entier doit reconnaître son suzerain. « Ce pendant il n'y a point de doute que sous ceste ombre et cérémonie externe le Prophète ne nous ait voulu faire considérer une autre façon de monter plus triomphante : asçavoir quand Christ estant eslevé par-dessus tous les cieux a obtenu l'Empire de tout le monde, et armé de sa vertu céleste a donté tout orgueil et hautesse. » (Calvin)

L'Eglise ne saurait se contenter d'être seule à chanter la gloire de son Sauveur, elle a pour mission d'appeler les païens à le louer à leur tour ; au nom de l'humanité elle proclame déjà les mérites du Christ, en même temps qu'elle invite tous les hommes à s'associer à son sacrifice de louanges. Le culte du peuple de Dieu est à la fois le point de départ et l'aboutissement de l'évangélisation. Citons encore Calvin à propos du v. 10 : Le prophète « déclaire comment Dieu s'est acquis le règne sur les Gentils, asçavoir entant que ceux qui auparavant estoyent estrangers, ont esté unis en un mesmes consentement de foy avec les Juifs : et ainsi d'une misérable dissipation diverses nations ont esté rassemblées en un corps... la vocation des Gentils n'a esté autre chose qu'un moyen par lequel ils ont esté entez et incorporez en la famille d'Abraham ... que tous ceux qui veulent estre tenus du nombre des enfants de Dieu doyvent chercher lieu en l'Eglise, et s'adjoindre à icelle, afin d'entretenir unité fraternelle avec tous les fidèles : ... quand on parle de l'unité de l'Eglise, elle ne consiste en autre chose sinon en un consentement sans feintise à rendre obéissance à la Parole de Dieu, tellement qu'il y ait qu'une bergerie, et qu'il en soit seul le pasteur ».

Avec le Ps. 47, chantons en ce jour de l'Ascension l'autorité souveraine du Christ, puisqu'il a pris le pouvoir et que le monde désormais lui appartient ; rappelons aussi à l'Eglise que sa raison d'être est de rassembler l'humanité entière dans la louange du Seigneur.

*
* *

Dimanche avant Pentecôte (Exaudi) : Ps. 63 (« Mon âme a soif de toi »).

1. Le texte.



Il est assez difficile de trouver une suite logique dans les idées exprimées dans ce psaume ; aussi certains le corrigent-ils, comme H. Gunkel qui propose la lecture suivante : Vs. 2, 3, 7, 8, 9, 5, 6, 2, 10, 11, 12b et 12a. Divers critiques estiment que la mention du roi (12b) est secondaire. Dans le texte actuel, on reconnaît les éléments d'une complainte (v. 2s), d'un cantique d'action de grâces (v. 4-6), d'une réflexion (v. 7-9) et de l'annonce du triomphe de la cause du psalmiste (v. 10 ss). D'une façon générale cependant, cette prière entre dans la catégorie des supplications.

Le texte est surchargé de synonymes (v. 2, 6) ; au v. 10, Dhorme suit la version massorétique : « Quant à ceux qui en veulent à ma vie pour la perdre » ; on lit aussi : « Ceux qui en veulent sans raison à ma vie ». Au v. 12, le texte est ambigu, on peut penser que les sujets du roi jurent par son nom (Gen. 42.15 ; 1 Sam. 17.55 ; 2 Sam. 15.21 ; etc.) ou plutôt, que les fidèles prêtent serment au nom de Yahvé (Deut. 6.13 ; Es. 19.18 ; Jér. 12.16 ; etc.).

2. Le commentaire.

Selon la tradition, ce psaume fait allusion aux difficultés de David alors qu'il est obligé de fuir Saül (1 Sam. 22-24 et notamment 1 Sam. 23.14 ss), séjour dans le désert de Ziph ou Sam. 24.2 ss (En-Guédi). « Delà nous recueillons, écrit Calvin, que calamité quelconque que David ait eue ne l'a jamais tellement abatu, que tousjours il n'eslevast son esprit au ciel pour y addresser ses prières, voire mesmes se reposast sur les promesses de Dieu d'une foy certain

et ferme. Ce qu'il faut tant plus noter, afin que nous ausquels les plus petites tentations font quasi perdre toute congnoissance de Dieu, apprenions de nous efforcer à regarder en luy, mesmes au milieu de nos plus grandes angoisses. »

Il semble que ce psaume a été composé par un membre du clergé de Jérusalem, « un Lévite momentanément éloigné du Temple », selon Dhorme, un Juif déporté avec le roi Jéconias en 597, d'après la Bible du Centenaire. Le psalmiste, victime peut-être de calomnies, se trouverait chassé du sanctuaire et évoquerait, aux v. 3 s., l'heureux temps où il pouvait contempler la gloire et la puissance de son Dieu au Temple ; il espérerait rentrer en grâce auprès du souverain et souhaiterait la mort, ou pis encore, la profanation des cadavres de ses ennemis (v. 10 ss).

Sans doute l'auteur du Ps. 63 connait-il l'adversité, mais la note dominante de sa prière est cette affirmation que Yahvé est tout pour lui. Sa piété rappelle celle des Ps. 16 et 23 ; les expressions qu'il utilise, font songer aux Ps. 42 s. « Comme une biche soupire après les cours d'eau, mon âme soupire après toi... » ; l'attachement qu'il éprouve pour le sanctuaire de Jérusalem se retrouve dans le Ps. 84 : « Que tes demeures sont aimables, Yahvé... heureux ceux qui habitent ta maison... mieux vaut un jour dans tes parvis que mille (dans ma demeure) », d'après la Bible du Centenaire ; bref, avec von Rad, nous estimons que le Ps. 63 appartient à cette catégorie de psaumes écrits par les milieux du Temple et qui manifestent la foi et le bonheur de ceux qui ont tout reçu dans la compagnie de leur Dieu.

D'emblée, l'auteur déclare combien il a besoin de Dieu (v. 2 s). Les images qu'il emploie soulignent l'intensité de son attente : tout son être est à la recherche de Yahvé, il a soif de sa compagnie comme une terre brûlée par le soleil réclame de l'eau. Il veut que Dieu lui soit proche.

Le paragraphe suivant explique cette ardeur (v. 4-6). Le psalmiste n'est pas nécessairement en exil, mais la contemplation de la grandeur de Yahvé au sanctuaire n'apaise pas sa soif. Il cherche Dieu précisément parce qu'il le connait, il a compris que rien n'est supérieur à sa *hèsèd* c'est-à-dire, sa présence tout autant que sa bonté ou sa grâce. La compagnie de Dieu vaut mieux que tout, même que la vie, qui est pourtant, pour Israël, le plus grand des biens. Cette présence est en effet pour le fidèle *(hasid)* un gage de bonheur, de plénitude (v. 5 s).

Plus loin (v. 7-9), le psalmiste indique que sa méditation se poursuit nuit et jour, la pensée de son Dieu l'obsède. « Mon âme est attachée à toi, elle colle à toi » (v. 9), l'expression se retrouve dans le Deutéronome pour exprimer l'attachement que Yahvé attend de son peuple en réponse à ce qu'il a fait pour lui (Deut. 10. 20 ; 11. 22 ; 13. 5 ; 30. 20).

Fort du soutien de Yahvé, l'auteur se tourne vers ses ennemis (v. 10 s) ; ils seront la proie des chacals, réduits au silence, tandis que triomphera la cause du roi et des fidèles. Le psalmiste n'oublie pas que son sort est lié à celui que le Dieu d'Israël a établi à la tête de son peuple. La présence de Yahvé éveille chez tout *hasid* une exigence de justice qui nous est rappelée ici et qui, même si elle prend d'autres formes depuis la venue du Christ, ne doit cesser d'animer le cœur des chrétiens.

3. *L'application.*

Ce psaume nous dit où un croyant d'Israël, attaché sans doute au service du Temple, a trouvé son assurance, sa joie, sa raison de vivre : dans le lien qui l'unit au Dieu de ses pères et de son peuple. Non pas que cet homme méprise l'existence, mais il a appris que seule la communion avec Yahvé donne tout son prix à celle-ci ; rien ne remplace la *hèsèd* divine. Calvin dira à ce propos : « Quand les hommes abondent en tous biens, sont appuyez de richesses, brief bien garnis en toutes sortes pour vivre en repos et à l'aise, tout cela n'est rien ; pour ce qu'il vaut mieux dépendre de la seule miséricorde de Dieu, que de nous fonder en nostre Estre, et en tous les appuis d'iceluy. Dont s'ensuyt que combien que les fidèles ahannent de disette, soyent oppressez d'outrages,

L'autorité du Seigneur s'étend sur l'ensemble des peuples ; le monde entier doit reconnaître son suzerain. « Ce pendant il n'y a point de doute que sous ceste ombre et cérémonie externe le Prophète ne nous ait voulu faire considérer une autre façon de monter plus triomphante : asçavoir quand Christ estant eslevé par-dessus tous les cieux a obtenu l'Empire de tout le monde, et armé de sa vertu céleste a donté tout orgueil et hautesse. » (Calvin)

L'Eglise ne saurait se contenter d'être seule à chanter la gloire de son Sauveur, elle a pour mission d'appeler les païens à le louer à leur tour ; au nom de l'humanité elle proclame déjà les mérites du Christ, en même temps qu'elle invite tous les hommes à s'associer à son sacrifice de louanges. Le culte du peuple de Dieu est à la fois le point de départ et l'aboutissement de l'évangélisation. Citons encore Calvin à propos du v. 10 : Le prophète « déclaire comment Dieu s'est acquis le règne sur les Gentils, asçavoir entant que ceux qui auparavant estoyent estrangers, ont esté unis en un mesmes consentement de foy avec les Juifs : et ainsi d'une misérable dissipation diverses nations ont esté rassemblées en un corps... la vocation des Gentils n'a esté autre chose qu'un moyen par lequel ils ont esté entez et incorporez en la famille d'Abraham ... que tous ceux qui veulent estre tenus du nombre des enfants de Dieu doyvent chercher lieu en l'Eglise, et s'adjoindre à icelle, afin d'entretenir unité fraternelle avec tous les fidèles : ... quand on parle de l'unité de l'Eglise, elle ne consiste en autre chose sinon en un consentement sans feintise à rendre obéissance à la Parole de Dieu, tellement qu'il y ait qu'une bergerie, et qu'il en soit seul le pasteur ».

Avec le Ps. 47, chantons en ce jour de l'Ascension l'autorité souveraine du Christ, puisqu'il a pris le pouvoir et que le monde désormais lui appartient ; rappelons aussi à l'Eglise que sa raison d'être est de rassembler l'humanité entière dans la louange du Seigneur.

*
* *

Dimanche avant Pentecôte (Exaudi) : Ps. 63 (« Mon âme a soif de toi »).

1. Le texte.

Il est assez difficile de trouver une suite logique dans les idées exprimées dans ce psaume ; aussi certains le corrigent-ils, comme H. Gunkel qui propose la lecture suivante : Vs. 2, 3, 7, 8, 9, 5, 6, 2, 10, 11, 12b et 12a. Divers critiques estiment que la mention du roi (12b) est secondaire. Dans le texte actuel, on reconnaît les éléments d'une complainte (v. 2s), d'un cantique d'action de grâces (v. 4-6), d'une réflexion (v. 7-9) et de l'annonce du triomphe de la cause du psalmiste (v. 10 ss). D'une façon générale cependant, cette prière entre dans la catégorie des supplications.



Le texte est surchargé de synonymes (v. 2, 6) ; au v. 10, Dhorme suit la version massorétique : « Quant à ceux qui en veulent à ma vie pour la perdre » ; on lit aussi : « Ceux qui en veulent sans raison à ma vie ». Au v. 12, le texte est ambigu, on peut penser que les sujets du roi jurent par son nom (Gen. 42.15 ; 1 Sam. 17.55 ; 2 Sam. 15.21 ; etc.) ou plutôt, que les fidèles prêtent serment au nom de Yahvé (Deut. 6.13 ; Es. 19.18 ; Jér. 12.16 ; etc.).

2. Le commentaire.

Selon la tradition, ce psaume fait allusion aux difficultés de David alors qu'il est obligé de fuir Saül (1 Sam. 22-24 et notamment 1 Sam. 23.14 ss), séjour dans le désert de Ziph ou Sam. 24.2 ss (En-Guédi). « Delà nous recueillons, écrit Calvin, que calamité quelconque que David ait eue ne l'a jamais tellement abatu, que tousjours il n'eslevast son esprit au ciel pour y addresser ses prières, voire mesmes se reposast sur les promesses de Dieu d'une foy certain

et ferme. Ce qu'il faut tant plus noter, afin que nous ausquels les plus petites tentations font quasi perdre toute congnoissance de Dieu, apprenions de nous efforcer à regarder en luy, mesmes au milieu de nos plus grandes angoisses. »

Il semble que ce psaume a été composé par un membre du clergé de Jérusalem, « un Lévite momentanément éloigné du Temple », selon Dhorme, un Juif déporté avec le roi Jéconias en 597, d'après la Bible du Centenaire. Le psalmiste, victime peut-être de calomnies, se trouverait chassé du sanctuaire et évoquerait, aux v. 3 s., l'heureux temps où il pouvait contempler la gloire et la puissance de son Dieu au Temple ; il espérerait rentrer en grâce auprès du souverain et souhaiterait la mort, ou pis encore, la profanation des cadavres de ses ennemis (v. 10 ss).

Sans doute l'auteur du Ps. 63 connait-il l'adversité, mais la note dominante de sa prière est cette affirmation que Yahvé est tout pour lui. Sa piété rappelle celle des Ps. 16 et 23 ; les expressions qu'il utilise, font songer aux Ps. 42 s. « Comme une biche soupire après les cours d'eau, mon âme soupire après toi... » ; l'attachement qu'il éprouve pour le sanctuaire de Jérusalem se retrouve dans le Ps. 84 : « Que tes demeures sont aimables, Yahvé... heureux ceux qui habitent ta maison... mieux vaut un jour dans tes parvis que mille (dans ma demeure) », d'après la Bible du Centenaire ; bref, avec von Rad, nous estimons que le Ps. 63 appartient à cette catégorie de psaumes écrits par les milieux du Temple et qui manifestent la foi et le bonheur de ceux qui ont tout reçu dans la compagnie de leur Dieu.

D'emblée, l'auteur déclare combien il a besoin de Dieu (v. 2 s). Les images qu'il emploie soulignent l'intensité de son attente : tout son être est à la recherche de Yahvé, il a soif de sa compagnie comme une terre brûlée par le soleil réclame de l'eau. Il veut que Dieu lui soit proche.

Le paragraphe suivant explique cette ardeur (v. 4-6). Le psalmiste n'est pas nécessairement en exil, mais la contemplation de la grandeur de Yahvé au sanctuaire n'apaise pas sa soif. Il cherche Dieu précisément parce qu'il le connait, il a compris que rien n'est supérieur à sa *hêsêd* c'est-à-dire, sa présence tout autant que sa bonté ou sa grâce. La compagnie de Dieu vaut mieux que tout, même que la vie, qui est pourtant, pour Israël, le plus grand des biens. Cette présence est en effet pour le fidèle *(hasid)* un gage de bonheur, de plénitude (v. 5 s).

Plus loin (v. 7-9), le psalmiste indique que sa méditation se poursuit nuit et jour, la pensée de son Dieu l'obsède. « Mon âme est attachée à toi, elle colle à toi » (v. 9), l'expression se retrouve dans le Deutéronome pour exprimer l'attachement que Yahvé attend de son peuple en réponse à ce qu'il a fait pour lui (Deut. 10.20 ; 11.22 ; 13.5 ; 30.20).

Fort du soutien de Yahvé, l'auteur se tourne vers ses ennemis (v. 10 s) ; ils seront la proie des chacals, réduits au silence, tandis que triomphera la cause du roi et des fidèles. Le psalmiste n'oublie pas que son sort est lié à celui que le Dieu d'Israël a établi à la tête de son peuple. La présence de Yahvé éveille chez tout *hasid* une exigence de justice qui nous est rappelée ici et qui, même si elle prend d'autres formes depuis la venue du Christ, ne doit cesser d'animer le cœur des chrétiens.

3. *L'application.*

Ce psaume nous dit où un croyant d'Israël, attaché sans doute au service du Temple, a trouvé son assurance, sa joie, sa raison de vivre : dans le lien qui l'unit au Dieu de ses pères et de son peuple. Non pas que cet homme méprise l'existence, mais il a appris que seule la communion avec Yahvé donne tout son prix à celle-ci ; rien ne remplace la *hêsêd* divine. Calvin dira à ce propos : « Quand les hommes abondent en tous biens, sont appuyez de richesses, brief bien garnis en toutes sortes pour vivre en repos et à l'aise, tout cela n'est rien ; pour ce qu'il vaut mieux dépendre de la seule miséricorde de Dieu, que de nous fonder en nostre Estre, et en tous les appuis d'iceluy. Dont s'ensuyt que combien que les fidèles ahannent de disette, soyent oppressez d'outrages,

languissent sous les maladies, ayent faim et soif, soyent angoissez de beaucoup de solicitudes et ennuis, cela toustefois n'empesche en rien leur félicité, pource qu'ayans Dieu propice, ils sont parfaitement bien. »

En ce dimanche avant la Pentecôte, il s'agit de rappeler que la *hèsèd* divine nous est donnée par l'Esprit saint. C'est par lui que Dieu nous rejoint et vient en quelque sorte nous habiter ; la compagnie de notre Seigneur nous est assurée par l'Esprit qu'il nous envoie, selon sa promesse ; nous osons vivre dans la certitude de la présence du Christ ressuscité et glorifié.

Le psalmiste nous indique également qu'il ne chercherait pas Dieu s'il ne l'avait pas déjà trouvé (Pascal). Parce que Yahvé s'est approché de lui, il le réclame ; parce qu'il a mesuré sa bonté, il veut la connaître encore. Le ton passionné avec lequel il proclame qu'il a soif de Dieu témoigne de sa familiarité avec lui ; celui qui a vécu réellement en compagnie du Seigneur ne peut plus s'en passer.

Le temps de la Pentecôte nous invite à faire nôtre cette prière pour que l'Esprit saint ranime notre attente de Dieu, afin que sa présence en nous porte tous ses fruits dans l'Eglise et dans chacune de nos vies.

ROBERT MARTIN ACHARD, *Genève-Neuchâtel.*

*
* *

Notes sur le livre de Jonas pour les dimanches après Pentecôte

Jonas 1.1-2 : « ... Crie contre elle ». (Lire Ez. 33.1-16 et Luc 9.51-56).

1. Ninive : symbole du paganisme et de la corruption.

Jonas : représentant du vrai et seul Dieu (ce qui ne veut pas dire que Jonas soit meilleur que les autres hommes !).

Le croyant vers l'incroyant (le croyant n'a pas à rester dans son Temple).

Dieu ne peut pas supporter la méchanceté (aujourd'hui non plus !). *Va !* — Dieu attend que Jonas aille à Ninive.

2. *Crie !* — Nous en sommes réjouis (cf. disciples de Luc 9).



Or, Jonas qui déteste Ninive refuse d'y aller. Est-ce par peur ? Pourquoi avertir Ninive de la destruction ? Ce n'a pas été fait pour contemporains de Noé ni pour gens de Sodome. Dieu serait-il sadique ?

Jonas refuse non par peur ni par pitié, mais pour ne pas offrir une chance de repentance et de salut aux ennemis : pour ne pas partager l'amour de Dieu.

Il oublie qu'il a commencé lui-même (comme nous) par être un ennemi de Dieu (comme Ninive) — pardonné.

3. Jésus-Christ montre que le message de condamnation a bien pour but le salut : repentez-vous, ne craignez pas. Il a porté notre châtiment.

Nous : messagers de son jugement sur notre péché, c'est-à-dire de son espoir que nous nous convertissions.

Jonas 1.3 : « ... il paya... ». (Lire Ps. 139.1-12).

Quelle chose est ici la plus importante, comme un moyeu auquel se rattachent tous les rayons ?

1. *Loin de Dieu :* cf. Ps. 139. Mais Dieu est partout, il est le Dieu du monde entier (Gen. 12.3), il choisit Israël non pour se limiter, mais pour apporter révélation rayonnante.

Ne sommes-nous pas comme Jonas ? Hors du Temple, nous nous croyons libres de Dieu (ou hors de la ville qu'on habite...).

2. *Se leva pour s'enfuir :* Jonas semblable au frère aîné de la parabole du Prodigue, ou aux ouvriers de la 1ère heure ; il oublie (et nous aussi) l'origine de son salut. Racisme !

3. *A Tarsis :* en Espagne, au bout du monde opposé à Ninive, aux antipodes de la volonté de Dieu.

Mais Jonas, où qu'il aille, apporte avec lui partout la présence de Dieu, sinon aux païens de l'Est, en tous cas aux païens de l'Ouest et à ceux du bateau. Cette présence ne peut le quitter.

4. *Il paya :* pour avoir la paix avec Dieu = pour que Dieu le laisse en paix, il paye (dans ce monde où tout se paie !).

Générosité financière de Jonas contrebalance son égoïsme spirituel (lui ressemblons-nous encore ?).

C'est ici le centre du texte. Car : *a*) on ne se débarrasse pas de Dieu en payant (cf. Judas ; cf. Luther) ; *b*) nul homme, sinon Jésus-Christ, ne peut payer pour acquérir la paix avec Dieu, et Jésus l'acquiert pour nous et nous l'offre gratis ; *c*) cela ne signifie pas que nous devions du coup garder notre argent ! Il faut nous en servir non pas contre mais pour l'œuvre de Dieu, non pour acheter mais pour annoncer le salut.

Jonas 1.5 : « ... il s'endormit ». (Lire Gen. 8.1-22 et Mc. 4.35-41).

1. *« Jonas » = « colombe ».* Cf. Noé, et l'arche fermée sur la colombe. Jonas ne ressemble guère à la colombe du Saint-Esprit ! Et son vaisseau ne ressemble guère à l'arche, d'autant que Dieu a promis qu'il n'y aura plus de déluge, et désormais croyants et incroyants sont mélangés comme le levain à la pâte.

Jonas voudrait être Noé, voudrait être colombe enfermée dans l'arche et non colombe sortant de l'arche pour apporter la vie au monde réconcilié. La colombe du salut que devrait être Jonas n'attend même pas que le déluge vienne : elle y plonge et s'y endort.

2. *Tempête :* faute des croyants si elle engloutit les incroyants (contraire de Gen. 18).

Mais cessons de regarder à l'homme pour regarder à Dieu : Dieu fait souffler la tempête comme seul espoir du monde (cf. noyade du baptême !). Sans elle, Jonas serait allé à Tarsis, y aurait fondé une colonie juive en Espagne, isolée des païens, en attendant l'anéantissement de Ninive et de l'Espagne.

Mais il n'y a pas de sécurité dans ce monde pour le croyant. Les païens du bateau prient pendant que Jonas dort, et sans doute ils admirent cet homme qui a suffisamment la conscience en paix pour dormir sans crainte ; aussi le réveillent-ils pour qu'il intercède pour eux, lui qui est en paix avec Dieu !

3. Le sort est tombé sur Jonas et tout est renversé : Jonas, cause du malheur et non du salut. La présence du croyant n'est jamais neutre : même notre sommeil (celui de nos Eglises !) est témoignage (mais lequel ?). Il faudrait mourir, sombrer ! Ne sommes-nous pas le Temple du Saint-Esprit (1 Cor. 6.19 ; 1 Thess. 5.19 ; Apoc. 1.20 ; Mat. 5.14 ss) ? En nous, la colombe du Saint-Esprit est-elle encagée ?

Jonas 2.1b : « Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits ». (Lire Jon. 1.8-16 et 2.1-11 ; Mat. 12.38-42 et Rom. 6.3-11).

1. Pour une fois Jonas ne nous ressemble pas, il n'est pas notre miroir, mais plutôt celui de Dieu lui-même. Jonas = Jésus.

Ceci nous conduit à : *a*) l'humilité : nous ne sommes pas au centre de ce texte ; *b*) la reconnaissance, car pour notre salut Dieu va prendre la place

inconfortable que l'homme a dans ce texte (cf. incarnation : abaissement de Dieu pour notre joie).

Il y a pourtant des différences entre Jonas et Jésus : *a*) la tempête est responsabilité de Jonas, mais pas de Jésus ; *b*) la présence de Jonas conduit les hommes à la mort, celle de Jésus à la vie ; *c*) Jonas est un témoin malgré lui, Jésus est témoin volontairement ; *d*) la mort de Jonas (et déjà son sommeil) est une fuite, celle de Jésus est obéissance.

2. Cependant Jésus se compare à Jonas à cause de cette mort, suivie de la prédication aux païens. Jonas est en quelque sorte le « négatif » de Jésus.

Jonas devait apporter le salut aux païens au moyen d'une accusation les conduisant au repentir et au pardon.

Jésus devait apporter le salut aussi par l'accusation le conduisant à supporter substitutivement le châtiment de façon que si le coupable se repent, il il verra bien que le pardon offert est vrai puisque le châtiment est déjà expié par le Sauveur.

Mort expiatoire : Jonas est englouti (le poisson est signe d'engloutissement complet) et le navire est sauvé parce que le coupable est retranché : Dieu est juste.

Jésus innocent meurt à la place des coupables, et la tempête est apaisée : Dieu est bon.

Les refus de Jonas aident à comprendre l'acceptation de Jésus.

3. *Nous* : nous sommes des païens sauvés par la mort de Jésus ; sauvés au travers des eaux du baptême qui nous unit à la mort et à la résurrection de Jésus. Comme les païens du navire, adorons.

Jonas 2.11 et 3.8 : « ... une seconde fois... » (Lire Hbr. 3.1 à 4.16).

1. Ce livre pourrait commencer ici, et nous verrions Jonas obéir tout de suite — mais Dieu nous connaît et sait bien que notre obéissance n'est pas spontanée ! — ; ou bien ce livre pourrait se terminer avec l'engloutissement de Jonas — et cela fait frémir, car jamais les païens n'auraient connu le salut à cause du refus du croyant ! —. L'admirable c'est que Dieu recommence.

2. C'est la grâce et la patience de Dieu envers Jonas, et envers les païens malgré Jonas (combien d'incroyants meurent chaque jour parce que nous tardons à obéir ?). Pour l'amour des païens Dieu fait grâce à Jonas, au croyant, et lui parle une seconde fois. Pour l'amour de Jonas, Dieu sauve Jonas (alors qu'il aurait pu faire appel à un autre pour aller à Ninive).



3. Le Dieu des recommencements, qui ne prend pas son parti des échecs que notre liberté croit lui infliger. Il recommence avec Seth, Noé, Abraham, David, Néhémie. Mais ce ne sera pas toujours pareil : pour la dernière fois il recommence avec son Fils (cf. parabole des vignerons) : une fois pour toutes (Hbr. 11).

4. Jonas a prophétisé ce point central qu'est le recommencement de Pâques pour nous, c'est-à-dire la nouvelle naissance ; chaque minute nous offre cette possibilité de « naître de nouveau » (jusqu'au moment où nous mourrons et où il n'y aura plus de possibilité pour nous) : c'est la grâce du réveil, à chaque matin nouveau, après avoir « sombré » dans le sommeil (comme Jonas !), la grâce de chaque nouvelle année (un an de grâce !).

Deux choses à faire, qu'on ne peut dissocier : *a*) se convertir = changer de direction, naître de nouveau ; *b*) vivre en chrétien = marcher dans la nouvelle direction, vivre comme un être neuf (sinon, notre conversion n'est qu'un piétinement sur place, jamais nous n'arriverons nulle part, nous sommes mal convertis). Il est encore temps (tant que Dieu fait grâce, tant qu'il offre sa grâce), mais il ne sera pas toujours temps (il y aura un « demain » où il sera trop tard).

Jonas 3.3-9 : *« Que les hommes* et les bêtes *soient couverts de sacs, qu'ils crient à Dieu avec force, et qu'ils reviennent tous de leur mauvaise voie ». (Lire Es. 65.17-25 et Rom. 8.18-22).*

1 Texte curieux ! On ne peut pas porter de jugement moral sur les animaux : le lion est féroce parce qu'il est lion — Ici il s'agit d'animaux domestiques, mais c'est égal.

Peu importe que cela se soit ou non passé ainsi ; ce qui compte c'est ce que ce texte veut dire : les gens ont entraîné les bêtes (surtout les animaux domestiques, qui leur touchent de près) dans la chute (cf. Rom. 8, Gen. 3, Ex. 21.28, Lév. 14.34 ss, et à l'opposé (salut), Es. 11 et 65).

2. Cette perdition de la nature n'est pas une vieille idée dépassée aujourd'hui. Voir les douloureux tâtonnements de l'évolution des espèces, et encore aujourd'hui les soubresauts de la nature (et pas seulement de l'histoire).

Il y a une solidarité entre l'homme et la nature : l'homme par exemple veut toujours plus de place et d'argent, il détruit les forêts, il prépare un désert pour la génération future ; il détruit certaines espèces et provoque un déséquilibre dans la création ; sans parler de sa science atomique !

Si la création est solidaire du péché, pourquoi ne le serait-elle pas du repentir et du salut ?

3. Ne fuyons pas la question pour nous : tout ce que nous avons appartient à Dieu. Il y a un lien normal de repentance entre l'homme et ses animaux domestiques simplement parce que l'homme en a fait un mauvais usage. Si j'ai un cheval ou une auto et si je m'en sers pour faire de la contrebande, je les fais pécher en quelque sorte.

Quel usage ferez-vous de votre argent (pour gagner toujours plus, ou pour aider ?), de votre langue ou de votre stylo (pour cancaner et insulter, ou pour annoncer Jésus-Christ et dire la vérité dans la charité ?), de vos outils (pour faire de votre vie une corvée afin d'avoir toujours plus d'argent, ou pour exercer joyeusement le métier auquel Dieu vous a appelés ?). Si vous deviez mettre en deuil ce dont vous faites un mauvais usage, y aurait-il encore quelque chose de lumineux chez vous ?

D'ordinaire la Bible nous apprend à faire confiance à Dieu ; ici, c'est le contraire : c'est Dieu qui nous fait confiance pour le petit morceau du monde qu'il nous a confié.

Jonas 3.9-10 : « ... Dieu se repentit... »
(Lire Gen. 5.28-29 et 6.5-8 : la 1ère manière du repentir de Dieu ;
Jon. 3.4-10 : la 2ème manière du repentir de Dieu ;
Jér. 18.1-10 : les 2 manières du repentir de Dieu).

1. Voici un nouveau renversement. Déjà nous avions vu cette chose curieuse : alors que d'ordinaire c'est l'homme qui doit avoir foi en Dieu, nous avons vu dans ce livre Dieu qui a foi en l'homme. Mais voici plus bouleversant : ce n'est plus l'homme, mais c'est Dieu lui-même qui se repent.

Ce n'est pas une simple façon de parler de Dieu, en le comparant à l'homme, car c'est très fréquent cette affirmation que Dieu se repent. D'autre part le repentir de Dieu n'est pas la même chose que celui de l'homme (1 Sam. 15.11 et 29) ; de même qu'il y a la Parole de Dieu et les paroles humaines, de même il y a repentir et repentir, et c'est plutôt celui de l'homme qui devrait se modeler sur celui de Dieu (et non l'inverse) !

2. Repentir de Dieu : ce n'est pas que Dieu ait à regretter une faute ; c'est que Dieu est affligé. La 1ère chose à souligner c'est la souffrance de Dieu (cf. Gen. 6.6). Par suite, cela entraîne la décision d'apporter un changement : Dieu va effacer ce qui ne va pas, il va revenir au point de départ (Gen. 6.7).

Mais ce n'est pas tout, c'est plus compliqué que cela, car ce qui a été fait, Dieu ne l'oublie pas (à la différence de l'homme) : Dieu aime l'homme pêcheur,

il garde un espoir de pouvoir recommencer ; et Noé trouve grâce à ses yeux, sans raison apparente, sans doute simplement parce qu'il est capable de confiance, cet homme qui consentira à bâtir sur la terre ferme un immense bateau avant que le déluge arrive. Et c'est alors le 3ème sens du repentir de Dieu : souffrance, action nouvelle et enfin consolation : c'est curieusement le même mot qui signifie « se repentir » à Gen. 6. 6 et « consoler » à Gen. 5. 29.

Dieu souffre d'avoir fait l'homme et il va le détruire (c'est sa 1ère façon de se repentir), mais il souffre plus encore de devoir le détruire et il veut faire grâce (c'est sa 2ème façon de se repentir), car il ne se repent pas de ses dons (Rom. 11. 29). La justice de Dieu ne peut se «dépêtrer» de son amour.

3. Avec Jonas, nous voyons bien cette 2ème forme du repentir de Dieu. Dieu s'est repenti de sa patience et il a envoyé Jonas pour accuser, puis il se repent de sa colère et il pardonne ; mais au fond nous savons bien que s'il a envoyé Jonas c'était pour essayer d'amener les pécheurs au repentir, c'était en fin de compte pour pardonner !

Mais alors, Dieu ne sait pas ce qu'il veut, il change toujours d'avis, et Jonas a eu raison de se méfier et de fuir ! — Non ! Si justement Dieu n'est pas immuable, c'est parce qu'il nous aime. Dieu, ce n'est ni le hasard, ni le destin, ni un calculateur enregistrant nos vies pour en faire le bilan final (drôle de justice !) ; les jeux ne sont pas faits. Les Ninivites entendant Jonas auraient pu dire : Nous sommes condamnés ; qu'y faire ? Tant pis ! En attendant la fin, prenons du bon temps. — Mais ils ont compris que le Dieu qui leur proclame leur condamnation n'est pas un sadique jouissant de leur terreur avant l'exécution, mais un Dieu d'amour dont la parole d'accusation est avant tout un appel.

4. Ne concluons pas cependant au salut par les œuvres ! Comme si c'était le repentir de l'homme qui entraînait automatiquement le repentir de Dieu ! — Car l'appel à la repentance est inutile en lui-même (combien de fois l'avez-vous entendu en vain ?), s'il n'y a en nos cœurs un miracle que seul le Saint-Esprit peut accomplir.

La grâce a été première : l'envoi de Jonas. Et elle s'est renouvelée : écouter Jonas.



Pour entendre Jonas, il faut regarder au Dieu d'amour : à Jésus. Car, par nous-mêmes, nous ne nous croyons pas coupables. En Jésus-Christ, le double repentir de Dieu s'accomplit : souffrance suprême de Dieu et consolation suprême de l'homme. Dieu se repent d'avoir créé l'homme et aussi de vouloir l'anéantir, alors il prend tout sur lui (cf. Dt. 21. 22-23 et Gal. 3. 13) : y a-t-il plus grande condamnation de l'homme et plus grand appel de l'amour de Dieu ? A la croix, Dieu se repent doublement : il tue l'homme et lui offre sa dernière chance ; il souffre doublement : du péché de l'homme et de la condamnation du péché ; de la présence et de la suppression du péché. Comment l'homme pourrait-il comprendre combien il est pécheur, sinon en voyant le châtiment de son péché ? et comment pourrait-il le voir, sinon en subsistant au moment où un autre meurt à sa place ? L'amour rejoint la justice, les deux repentirs de Dieu ne font qu'un.

Mais qui pourra consoler le cœur de Dieu qui a donné son Fils sur la croix ? — Si ce jour-là le repentir de Dieu a été la consolation de l'homme, c'est ton repentir, ô homme, qui sera la consolation de Dieu. Ton repentir n'est pas condition du sien accompli il y a 2000 ans quand ton péché a tué Jésus-Christ. Repens-toi non pour être sauvé, mais parce que tu es sauvé.

Jonas 4. 1-4 : « Je savais ! » (Lire Mat. 18. 23-35, 25. 13-30).

1. Triomphe de Jonas ! Mais pourquoi ?

Il a certes fait figure d'imbécile, prophète de malheur qui s'est trompé dans ses prévisions ; alors, malgré tout, il pourrait se réjouir de ce que sa prédication n'a pas été vaine. Mais ce n'est pas cela ; son triomphe est amer ! Il a

vu clair, il savait que Dieu pardonne, c'est pourquoi il voulait fuir, refusant de partager le salut.

Je connais Dieu comme si je l'avais fait (pense Jonas, oubliant qu'un Dieu qu'on a fait est justement une idole immuable parce que morte !) ; je sais qu'on ne peut pas compter sur sa justice !

2. Compter sur Dieu ? Dieu a-t-il changé d'avis ? Jonas sait bien que le châtiment doit conduire au salut — du moins que c'est ce que Dieu espère. Jonas devrait savoir (comme chacun de nous) que compter sur Dieu c'est compter sur son amour, car il a été, lui, le premier au bénéfice de cet amour et ce n'est rien d'autre que Dieu lui demande d'aller partager.

Il arrive certes parfois que, pour nous, nous comptons sur l'amour de Dieu comme si c'était automatique, et nous finissons par ne plus prendre Dieu au sérieux. C'est une autre façon d'oublier pour nous ce que Jonas oubliait pour les autres : à savoir que Dieu est libre, que sa grâce n'est pas un dû, mais toujours un miracle et que la Providence est bouleversante. Et alors, nous prétendons savoir mieux que Dieu, et notre prière cherche à conseiller la Providence. Bien sûr !... Mais il faut que ce soit dans la confiance et non dans la domestication de Dieu !

3. La vraie question, c'est de savoir si Dieu peut compter sur Jonas (et sur nous). Cf. parabole du serviteur impitoyable, qui veut tout régler selon la justice pour les autres, et selon l'amour pour lui-même, et qui, comme Jonas, pratique la convoitise du salut. Nous avons tout reçu, argent et salut, pour le service des autres, c'est-à-dire pour le Diaconat et pour la Mission. Et nous trouvons maintenant la parabole des talents, et la tâche des serviteurs fidèles de Dieu.

Je savais, dit l'homme : et c'est Dieu qui questionne ! C'est le monde renversé ! Mais le Père « joue le jeu » avec son enfant au mauvais caractère : Mon enfant, tu prétends me connaître, et en fait tu devrais me connaître comme un enfant son père. Alors renseigne-moi, toi qui sais : te conduis-tu comme mon enfant ou comme un profiteur ?

Jonas 4. 5-11 : « Toi... moi » (Lire Mat. 13. 24-30 et 20. 1-16).

1. Ce livre se termine sur des contrastes, des dissonances qu'il est laissé à notre foi de résoudre.

a) Sainte colère de Jonas / Question renouvelée par Dieu : Fais-tu bien de t'irriter ? Cf. Jq. 1. 20 : La colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu — surtout quand elle s'érige en juge de Dieu ! Si j'étais Dieu —, mais tu n'es pas Dieu ! — Je ferais... — Fais-tu bien ?...

b) Deuxième contraste : l'irritation de Jonas contre Ninive et Dieu, et sa pitié du ricin, mais en fait il justifie cette irritation derrière ce bon motif.

c) Contraste essentiel : Moi / toi, créateur / créature, Dieu / homme, sauveur / sauvé = témoin.

2. Jonas s'irrite contre l'injustice : le fait que quelqu'un n'a pas ce à quoi il a droit, qu'il ait moins que ce qu'il mérite (et dans ce cas, si je m'irrite je dois être prêt à lui donner même de ce que j'ai, comme Jonas qui est prêt à mourir comme le ricin !), ou qu'il ait plus que ce qu'il mérite (alors la revendication n'est plus en faveur de l'autre, mais contre l'autre, et c'est l'attitude de Jonas envers Ninive).

L'ennui, c'est que souvent on se met au bénéfice de la 1ère revendication et on destine la 2ème aux autres ; on parle d'égalité, mais c'est au fond jalousie et haine : cf. parabole des ouvriers loués à différentes heures. Au nom de la justice !

3. Le vrai problème pour Dieu ce n'est pas de lutter contre l'injustice mais contre le mal, qui ne sont pas forcément confondus ! Dieu ne veut pas l'égalitarisme mais le salut (cf. 1 Tim. 2. 4). Il ne veut pas donner à chacun son dû, mais il veut faire grâce (ce qui est justement le contraire d'un dû, par définition !).

Cf. parabole de l'ivraie : il serait juste qu'on arrache l'ivraie puisque c'est de l'ivraie ; mais on risque d'arracher le froment ; laissons donc à l'ivraie ses chances, puisqu'on ne pourra la reconnaître qu'au dernier jour : ses chances de conversion, ses chances de devenir froment !

4. Dieu, par le ricin, oblige Jonas à quitter le plan de la justice et à se situer sur le plan de l'amour. Il ne s'agit plus d'un code (tu as fait ceci, tu mérites cela), mais d'une relation : tu souffres de la souffrance de la plus infime partie de la création et tu as raison, Jonas.

Alors ne dis plus : il est injuste que Ninive soit sauvée car elle méritait pire, et il est injuste que le ricin soit mort car il méritait mieux (car sur ce plan, au fond, tu te moques pas mal du ricin !). Ce qui compte, ce n'est pas l'existence et le respect d'un code, mais l'existence et le respect des êtres. Il y a un moment où il faut faire plus (pas moins) que ce que demande la loi, par amour pour les êtres.

Tu l'as compris pour le ricin, malgré la loi de la vie et de la mort, du soleil, du vent, de la nature. Et Ninive, avec ses 120.000 gosses ? N'aimerais-tu que ce qui te rapporte (comme le ricin un peu d'ombre) ?

5. Conséquences : l'œuvre missionnaire ; pour s'y mettre, se rappeler qu'on est soi-même pécheurs-pardonnés. Pour le comprendre, regarder au Christ qui, sur la croix, ligote sa justice pour nous aimer : y eut-il plus grande injustice que celle-là, afin que nous bénéficiions de l'autre injustice, celle de la grâce ?

DANIEL LYS, *Le Chambon sur Lignon.*

Exceptionnellement, nous n'avons pas publié cette fois-ci de notes sur le Nouveau Testament, à cause de l'importance du texte sur Jonas.



Chronique allemande

INVENTAIRE DES LIVRES THEOLOGIQUES ET DES REEDITIONS IMPORTANTES PARUS EN ALLEMAND DEPUIS 1957

Les limites de ce compte-rendu ne permettent pas de présenter une série harmonieuse de recensions, mais seulement une énumération des ouvrages qui nous ont paru les plus importants et que nous nous contenterons de caractériser brièvement ou même d'accompagner d'une simple remarque. Notre sélection ne prétend donc pas être complète et elle avoue pleinement son aspect subjectif.

Avant tout, nous mentionnerons, en tant que travaux collectifs, deux dictionnaires qui reflètent l'état actuel des travaux et des connaissances de la théologie protestante, en langue allemande :

— *Evangelisches Kirchenlexikon*, Kirchlich. theologisches Handwörterbuch, hrg. von Heinz Brunotte und Otto Weber, 3 vol., Göttingen 1956-1959 (chaque volume compte de 1700 à 1900 colonnes ; il paraîtra encore un volume de répertoires).

— *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit H. Frhr. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud Lœgstrup, hrg. von Kurt Galling, Tübingen 1957 ss, bis B. 1 u. 2 A-G) und zzt bis 54. Lieferung (« Karl V ») — présentée en 6 volumes, plus un volume de répertoires, chaque volume comptant environ 1900 colonnes.

Tous deux se distinguent par une grande quantité d'articles où sont résumés les résultats des récentes recherches exégétiques et par une bibliographie complète de la littérature récente concernant chaque mot étudié. Pour ce qui est des articles plus étendus, généralement introduits par une définition précise et un bref historique, leur structure est claire, et par conséquent d'un grand secours. Les nombreux collaborateurs viennent de tous les horizons du travail scientifique et ecclésiastique.

Le premier, moins volumineux, nous paraît indispensable à toute bibliothèque de pasteur. Malgré sa brièveté, il n'est scientifiquement pas inférieur au second ; celui-ci, dont la troisième édition demeure au niveau des précédentes, devrait cependant, à l'heure actuelle, être augmenté d'un cinquième, compte tenu de l'apport des recherches récentes. Les monographies et les articles de revue, en français et en anglais, sont pris en considération dans ces deux dictionnaires, qui offrent ainsi aux jeunes théologiens l'occasion bienvenue d'établir leur propre fichier.

Nous suivrons maintenant l'ordre classique des disciplines théologiques :

Ancien Testament

1. *Instruments de travail.*

Voici qu'est né un nouveau « Mandelkern » :

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament (nach dem v. Paul Kahle in der

Biblia Hebraica, edidit R. Kittel, besorgten masoretischen Text) unter verantwortlicher Mitwirkung von Prof. D. Dr. Leonhard Rost ausgearbeitet und geschrieben von Dr. theol. Gerhard Lisowsky, Stuttgart 1958, 1672 pages.

Cette concordance fut écrite à la main — travail inouï de plusieurs années — puis imprimée par un procédé photo-mécanique. Chaque terme est accompagné d'une trad. latine, allemande et anglaise, en vue de l'utilisation internationale.

2. *Commentaires.*

Une ancienne lacune est peu à peu comblée par le

Biblischer Kommentar, Altes Testament, in Verbindung mit K. Ellinger, K. Galling, G. Gerleman, F. Horst, A.R. Hulst, H.J. Kraus, G. v Rad, J-J. Stamm, T.Ch. Vriezen, H. Wildberger, H.w. Wolff u. W. Zimmerli, Hrg. v. Martin Noth, Neukirchen 1956 ss.

Selon l'éditeur, ce commentaire se propose « de démontrer au lecteur tout le cheminement d'une interprétation complète, à partir d'une exégèse historico-critique et jusqu'à la mise en valeur du témoignage dans sa particularité propre ». Ont paru jusqu'à présent :

W. Zimmerli, *Ezechiel* (Vol. XIII), fasc. 1-5, jusqu'à Ez. 18. 1-32.

H. W. Wolff, *Dodekapropheton* (Vol. XIV), fasc. 1-2, jusqu'à Os. 7. 16.

H. J. Kraus, *Psalmen* (Vol. XV), fasc. 1-7, jusqu'au Ps. 80.

H. J. Kraus, *Klagelieder (Threni)* (Vol. XX).

Tous ceux qui l'attendaient se réjouiront de la réédition de

W. Zimmerli, *Die Urgeschichte 1. Mose 1-11*, 2ème éd., Zurich 1957, 432 pages.

Grâce à toutes ses connaissances exégétiques, l'auteur, dans une langue d'une clarté exemplaire, nous ouvre remarquablement à la richesse théologique de l'histoire biblique primitive.

3. *Histoire des recherches exégétiques.*

Quoique paru en 1956, il faut mentionner :

H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956, 478 p.

Commençant par une étude sur la compréhension de l'Ecriture chez les réformateurs, ce livre présente ensuite un résumé de la recherche exégétique depuis lors, et aborde, pour terminer, ce même problème tel qu'il se présente aujourd'hui : « Contribution à l'herméneutique » (§ 94) et remarques « sur les exposés récents de la "théologie de l'Ancien Testament" » (§ 95). Cet ouvrage, d'une écriture vivante, répond d'une part à un intérêt historique, et d'autre part aide à comprendre — à partir de leur histoire — les méthodes actuelles du travail concernant l'Ancien Testament.



4. *Théologies de l'Ancien Testament et monographies.*

Paru un an plus tard, et ne figurant donc pas encore dans le dernier paragraphe de Kraus :

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Vol. I : *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels* (Einführung in die evangelische Theologie, vol. I), München 1957, 472 pages. Un second volume est prévu : *Theologie der prophetischen Überlieferung.*

Après une première partie consacrée à l'histoire de la foi en Jahvé et des institutions sacrées en Israël, von Rad n'use pas de la méthode dogmatique des *Loci* en traitant spécialement chaque thème. Il expose plutôt, selon les méthodes et les résultats des études vétéro-testamentaires, la théologie de l'Hexateuque, selon sept grands thèmes de la tradition : l'histoire primitive, l'histoire des patriarches, la sortie d'Egypte, la révélation de Dieu au Sinaï, le voyage dans le désert, la manière de concevoir Moïse et son ministère, l'octroi du pays de Canaan. Dans une section suivante, sous le titre « Les oints d'Israël », l'auteur

traite des charismes et des ministères dans les différentes conceptions de l'histoire. Enfin l'anthropologie est étudiée : « Israël devant Jahvé (la réponse d'Israël) ». L'immense entreprise de von Rad, menée de main de maître, prouve qu'il n'y a objectivement pas d'incompatibilité entre l'exégèse historico-critique et le travail dogmatique. Ici, la portée théologique des recherches historico-critiques sur l'Ancien Testament s'exprime dans le schéma dogmatique suivant : « La révélation que Dieu donne de lui-même, et la réponse de l'homme ». Le théologien de l'Ancien Testament justifie ainsi l'élan d'une théologie que l'on appelle « théologie de la révélation », mais il ramène aussi énergiquement les systématiciens au fondement biblique de cette théologie.

Du même auteur : *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei, Neudrucke und Berichte aus dem XX. Jhdt., vol. 8), München 1958, 312 pages.

Ce volume contient une série d'importantes monographies épuisées, parmi lesquelles : *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938 ; *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*, 1933 ; *Das theologische Problem des altentestamentlichen Schöpfungsglaubens*, 1936 ; etc.

Dans la même collection, mentionnons le volume 6 :

M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957, 306 pages.

Parmi ces études se trouvent les œuvres suivantes, épuisées ou difficilement accessibles : *Die Gesetze im Pentateuch*, 1940 ; *Gott, König, Volk im Alten Testament*, 1950 ; *Das Geschichtsverständnis der altentestamentlichen Apokalyptik*, 1953.

Enfin, signalons une étude dont le thème est particulièrement significatif :

O. Kaiser, *Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja* (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge 52. Heft), Göttingen 1959, 146 pages.

Nouveau Testament

1. *Textes.*

Vient de reparaître une œuvre épuisée depuis longtemps et dont la réédition était rendue particulièrement nécessaire par la découverte des textes de Nag-Hamadi :

E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, hrg. v. W. Schneemelcher, vol. I : Evangelien, Tübingen 1959, 377 pages. — Le second volume : *Apostolisches*, est en préparation. La mise au point du premier volume doit beaucoup, outre l'éditeur, au spécialiste français des textes de Nag-Hamadi, H.C. Puech, responsable de la vaste section consacrée aux « Evangiles gnostiques et documents apparentés ».



2. *Introductions, histoire des recherches exégétiques, théologies, etc.*

Complétée par de nombreuses indications bibliographiques et par des renvois aux textes de la Mer Morte, reparait :

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. durchgesehene u. ergänzte Aufl., Tübingen 1958, 611 pages. — Cette œuvre d'un renom international n'a plus besoin d'être recommandée.

Réédité aussi et répondant à une grande attente :

R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3. durchgesehene Aufl. mit Ergänzungsheft (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge 12. Heft), Göttingen 1957, 408 + 51 pages.

Cet ouvrage est aussi indispensable, pour l'exégèse des Evangiles, que celui de

M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, hrg. v. G. Bornkamm, Tübingen 1959, 327 pages.

Cette troisième édition revue, d'un livre épuisé depuis longtemps et très recherché, a été pourvue d'un appendice, dû à la plume de G. Iber, et concernant la littérature récente sur la *Formgeschichte*.

Comme pour l'Ancien Testament, nous avons maintenant une histoire de la recherche exégétique néotestamentaire :

W.G. KUEMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (in Sammlung *Orbis Academicus*), Freiburg-München 1958, 596 p.

Trois ensembles de problèmes y sont étudiés en détail et mis en valeur : 1) la méthode historique conséquente (D.F. Strauss, F.C. Baur, etc.) ; 2) la méthode de l'histoire des religions ; 3) la méthode historico-théologique. Ici aussi une section de conclusion traite du « retour à l'interprétation théologique » (p. 466-519).

A la discussion sur l'herméneutique du Nouveau Testament — discussion ininterrompue depuis que Bultmann a proposé son programme de démythisation — appartient aussi la collection d'articles de

E. FUCHS, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation* (Gesammelte Aufsätze I), Tübingen 1959, 365 pages.

L'auteur, disciple de Bultmann et d'Heidegger depuis une trentaine d'années, précise ici ce qu'il a déjà exposé dans son *Hermeneutik* et apporte ainsi une nouvelle contribution à la problématique qui domine le débat entre théologie et philosophie d'une part, exégèse et dogmatique d'autre part.

C'est d'un thème particulier du problème herméneutique : de l'importance permanente du Jésus de l'histoire *(historischer Jesus)* pour la foi de l'Eglise après Pâques, que s'occupe le livre de

G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 2. Aufl. (Urban-Bücher 19), Stuttgart 1957, 214 pages.



D'une manière persuasive, Bornkamm réussit, malgré l'échec des « vies de Jésus », à écrire un livre sur Jésus qui ne traite pas « de son destin ni des phases de son évolution intérieure ou extérieure », mais, *avec* les Evangiles, de son « histoire en tant qu'action et événement ». Tenant compte de toutes les données de l'analyse historico-critique, mais non moins attentif à la proclamation que veulent constituer les Evangiles, l'auteur fait parler la tradition du christianisme primitif sur Jésus, elle que « l'histoire remplit à ras-bords ». Après neuf mois, ce livre précieux et pourtant bon marché (édition de poche) avait atteint les vingt mille exemplaires. Il se recommande au laïc cultivé non moins qu'au théologien qui ne doit pas manquer de le lire. Les trois excursus sont à signaler particulièrement : « les Evangiles synoptiques et leurs sources » ; « l'histoire de l'exégèse du Sermon sur la montagne » ; « la question des titres messianiques dans l'attribution que s'en fait Jésus ».

3. *Commentaires.*

Dans la collection *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* (begründet von H.A.W. Meyer), der beim Verlag Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen, verlegten sog. Meyerschen Reihe, qui est toujours représentative de la science exégétique du Nouveau Testament en Allemagne, viennent de paraître :

Der Brief an die Römer, übersetzt und erklärt v. O. MICHEL, 1957, (Neuauflage mit Nachträgen der Aufl. v. 1955), 361 pages ; et

Die Apostelgeschichte, neu übersetzt und erklärt v. E. HAENCHEN, 1957, 665 pages.

Dans un travail circonspect, Haenchen rompt avec l'antipathie de l'exégèse protestante à l'égard de Luc et souligne la place centrale, dans le plan d'ensemble des Actes, de l'intention qu'ont ces derniers d'être une proclamation. D'une grande valeur sont les vues générales de l'introduction, où sont étudiés

l'histoire de l'exégèse historico-critique des Actes, comme aussi les problèmes concernant le texte, la christologie, le style, l'auteur, l'époque et le lieu d'origine du texte (p. 5-106).

Réédité :

Der Brief des Jakobus, erklärt v. M. Dibelius, mit einem Ergänzunsheft, hrg. v. H. Greeven, 1957, 240 + 24 pages. — L'édition précédente, rédigée par Dibelius, datait de 1920.

N'oublions pas de mentionner le très remarquable commentaire isolé de l'exégète de Bonn, H. Schlier, converti à l'Eglise romaine depuis 1954 :

Der Brief an die Epheser, 2. Aufl., Düsseldorf 1958, 315 pages.

Dans son introduction, Schlier, avec insistance, opte pour l'authenticité paulinienne de l'épitre. Sont à signaler, notamment à cause des discussions théologiques qu'ils exigeraient, les excursus sur *klèsis* (p. 82 ss), *to sôma tou christou* (p. 90 ss), et *plérôma* (p. 96 ss).

4. Monographies.

Du même auteur, et toujours du temps où il n'était pas encore catholique, une étude sur la démonologie du Nouveau Testament, aspect fort négligé du témoignage du christianisme primitif :

Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Questiones disputatæ, hrg. v. K. Rahner u. H. Schlier, 3), Freiburg 1958, 64 pages.

C'est une discussion — directe ou indirecte — continue avec Bultmann et son école que poursuit O. Cullmann dans son livre :

Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 352 pages.

En outre, il faut citer encore une étude sur un thème central du message paulinien :

U. Wilkens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 u. 2* (Beiträge zur historischen Theologie, 26), Tübingen 1959, 229 pages — qui décrit Paul comme le prédicateur de la croix du Christ, engagé dans une vaste mise en question de la notion de sagesse qui domine son milieu.

R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, (enthaltend Gifford Lectures 1955), Tübingen 1958, 188 pages.

R. Bultmann se situe par rapport à la philosophie de l'histoire d'hier et d'aujourd'hui : Spengler, Toynbee, Dilthey, Croce, Jaspers, Butterfield et Collingwood, et marque ainsi sa propre position. Dommage qu'il n'entre pas encore en discussion avec son propre critique :

H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1955.

Enfin, le second volume rassemblant des articles de G. Bornkamm mérite une mention particulière :

Studien zu Antike und Christentum (Beiträge zur evangelischen Theologie, 28), München 1958, 257 pages.

Outre d'importants articles parus anciennement et simplement retouchés, comme : « La notion de récompense dans le Nouveau Testament », « Foi et raison chez Paul », etc., d'autres études paraissent pour la première fois : « Loi et nature (Rom. 2. 14-16) » et « Pour comprendre l'hymne christologique (Phil. 2. 6-11) ». Aussi utile qu'amusant à lire, signalons l'article, paru autrefois dans un journal, sur le *Bestseller* de W. Keller, *Und die Bibel hat doch recht*, et qui a pour titre : « La Bible au cinémascope ». Le distingué professeur de Nouveau Testament y expose ses scrupules avec la même énergie convaincante que déployait au même moment M. Noth, dans son article : « Hat die Bibel doch recht ? » (*Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen 1957, p. 7-22).

Histoire de l'Eglise

1. *Sources et instruments de travail* (simplement énumérés pour la plupart).

a) *L'Eglise ancienne*

B. Altaner, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 5. völlig neu bearbeitete Aufl., Freiburg 1958, 508 pages.

La nouvelle édition de cet ouvrage d'un rang international tient compte de toutes les monographies parues entre temps dans le domaine de la patristique.

b) *La Réforme*

— Luther :

Dans la *Münchener Ausgabe*, qui propose un choix d'œuvres de Luther traduites en allemand moderne, et qui en facilite ainsi l'accès au lecteur dont l'allemand n'est pas la langue maternelle, ont paru en troisième édition :

Le vol. 4, *Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister*, 432 pages, qui contient deux groupes de textes, les uns contre les révoltes, les autres sur le problème de « loi et évangile » ;

Le vol. 6, *Bibelübersetzung, Schriftauslegung, Predigt*, 485 pages, qui contient « la lettre de l'interprète » (Sendbrief vom Dolmetschen, 1530), les préfaces à la sainte Ecriture (1522-34), le beau *Confitemini* — Ps. 118 — (1530), le *Magnificat* (1521) et dix-sept sermons des années 1519 à 1546.

Le 2ème vol. de supplément, *Vorlesung über den Römerbrief* (1515-1516), en est déjà à sa quatrième édition revue. Ce commentaire considérable est traduit du latin par E. Ellwein.

E. Mülhaupt, qui a déjà édité de Luther les commentaires des Evangiles, s'occupe maintenant des commentaires de Luther sur les psaumes *(Psalmenauslegung)*. Le vol. I, *Psaumes 1-25*, Göttingen 1959, 356 pages, vient de paraître.

K. Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, bearbeitet in Verbindung mit E.O. Reichert u. G. Johann, Berlin 1957, 366 pages.

Ce livre est à saluer comme un utile moyen de s'orienter dans l'œuvre gigantesque de Luther et parmi ses nombreuses éditions. Nous y trouvons : 1. une liste alphabétique des écrits de Luther ; 2. une « clé » des différentes œuvres de Luther ; 3. une liste chronologique de ces écrits.

Une aide de même nature nous est proposée par le

Lutherlexikon, hrg. v. K. Aland (Luther-Deutsch Erg., Bd. III), Stuttgart 1957, 438 pages.

Cet ouvrage traite de 800 termes et donne à leur propos 1700 citations de Luther, munies d'un système de renvoi très commode. Enfin, dans une liste à part, il nous renseigne sur le contenu de chaque volume de l'Edition de Weimar.

— Calvin :

Paru en seconde édition : *Calvini Opera selecta*, vol. 3 : *Institutionis Christianae religionis, 1559, libros I et II continens*, hrg. v. P. Barth u. W. Niesel, München 1957, 518 pages.

Interrompue par la guerre, l'édition de J. Calvin, *Predigten über das 2. Samuelbuch* est reprise dorénavant par H. Rückert (lieu d'édition : Neukirchen) et en est à sa 9ème livraison (jusqu'au chapitre 23. 5). Ces sermons, édités dans leur texte original, ne figurent pas dans le *Corpus Reformatorum*.

— Histoire de la Réforme en général :

E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu-Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*, une histoire de l'Eglise sous forme de collection de sources, dont le 4ème tome est paru : *Von Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Basel 1957, 508 p.

Nous y entendons des voix d'avant la Réforme, puis du luthéranisme, du protestantisme réformé, de l'Eglise anglicane, d'autres fils plus radicaux de la

Réforme, de l'Eglise romaine, de l'Eglise orientale. Tous les témoignages sont présentés en traduction allemande, quand l'original est dans une autre langue.

c) *Temps présent*

De l'histoire toute récente de l'Eglise, les sources suivantes intéressent le lecteur non allemand, parce qu'elles concernent le combat de l'Eglise allemande contre le nazisme, et l'œuvre du martyr Dietrich Bonhoeffer, en qui toute l'*Oikouménè* honore un témoin du Christ :

Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, im Auftrage der Kommission d. Ev. Kirche in Deutschland für die Geschichte des Kirchenkampfes, in Verbindung mit H. Brunotte u. E. Wolf, hrg. v. K.D. Schmidt, Göttingen 1958 ss.

Vol. 1, O. Diehn, *Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933-45*, 272 pages.

Vol. 3, W. Niemoeller, *Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem*, 240 pages.

Vol. 6, *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen*, II, *Text-Dokumente-Berichte*, hrg. v. G. Niemöller, 209 pages.

En outre :

D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, hrg. v. E. Bethge, München 1957-58 ss :

Vol. 1, *Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente. 1928-42*, 550 pages.

Vol. 2, *Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe. 1933-43*, 667 pages.

En préparation :

Vol. 3, *Theologie, Gemeinde. Vorlesungen, Gutachten, Rezensionen. 1928-40.*

Vol. 4, *Auslegungen, Predigten. 1930-44.*

Sur l'histoire contemporaine et les événements d'un passé très récent, trois volumes sont à citer :

M. Niemoeller, *Reden 1945-54*, Darmstadt 1958 ;

Reden 1955-57, Darmstadt 1957.

Dans ces discours, dont beaucoup craignent le souci de démasquer, Niemöller prend position au sujet de presque tous les sujets importants de la vie ecclésiastique, publique, politique de l'Allemagne divisée d'après guerre.

Hat die Kirche geschwiegen ? Das öffentliche Wort der Evangelischen Kirche aus den Jahren 1945-57, hrg. v. G. Heidtmann, Berlin 1958.

Ce petit volume contient les déclarations les plus importantes des synodes, des autorités ecclésiastiques, etc., sur toutes les questions vitales qui se posent aux protestants allemands de l'Est comme de l'Ouest. Nous y trouvons entre autres des déclarations que de vastes cercles de l'Eglise évangélique en Allemagne (EKID), en particulier à l'Ouest, ne se rappellent pas volontiers aujourd'hui — bien qu'ils les aient signés —, parce qu'ils se sont installés commodément dans un conformisme politique et dans une théologie qui lui correspond.



2. *Monographies.*

J. Chambon, *Was ist Kirchengeschichte ? Masstäbe und Einsichten*, Göttingen 1957, 165 pages.

L'historien ecclésiastique réformé J. Chambon, connu par son livre sur le protestantisme français, présente dans ce petit livre des considérations sur l'essence de l'historiographie ecclésiastique. L'histoire de l'Eglise, pour lui, constitue, dans son principe le plus profond, une histoire du salut ; mais ce courant fondamental ne supprime pas les nombreux courants historiques seconds, comme le prouve l'auteur dans une large et savante présentation d'exemples concernant ces thèmes seconds particuliers.

L. Vischer, *Die Geschichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem*, Zollikon 1958, 132 pages.

On doit au théologien suisse L. Vischer, sur le problème de la confirmation toujours ouvert en Allemagne, une contribution historique très utile, qui se termine par quelques thèses au sujet de la question telle qu'elle se pose aujourd'hui. Ce petit livre a trouvé, pour des raisons faciles à comprendre, un grand écho, en Allemagne de l'Est surtout.

Quiconque se donne la peine d'écrire et de comprendre l'histoire de l'Eglise n'est jamais dispensé de méditer l'histoire du peuple juif, qui se présente pour ainsi dire comme l'ombre de l'histoire de l'Eglise. C'est pourquoi deux ouvrages méritent de retenir l'attention, qui contribuent à faire saisir la manière dont ce peuple se comprend à la lumière de son passé le plus récent ; ils émanent de l'un des plus grands esprits de ce peuple :

L. Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, 2ème vol., Frankfurt a. M. 1957, 326 p.

Les questions essentielles que traitent ce livre : la croissance et la renaissance du peuple juif, sa voie et sa consolation, sa prière, son apprentissage du royaume de Dieu et de l'espérance, sont de celles « qui, pour ce peuple, et même pour ceux qui l'observent, réclament une réponse ».

Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Tübingen 1958, 402 pages.

Cet autre volume de Baeck, recueil d'études, traite, en divers articles, de sujets importants pour l'histoire de la foi juive.

Ce sont des questions centrales concernant la théologie de Luther dont s'occupent les quatre livres suivants :

B. Lhose, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, 142 pages.

E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1958, 160 pages. Il s'agit ici du moment précis et du contenu objectif de la découverte que le réformateur a faite de Rom. 1. 17.

H. Bandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zum offenbarungsgeschichtliche Ansatz seiner Theologie* (Theologische Arbeiten, 8), Berlin 1958, 212 pages.

E. Boersch, *Geber, Gabe, Aufgabe. Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation 1520-1525* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Bd. 13), München 1958, 132 pages.

D'autre part, quatre livres sur Calvin sont à retenir, parmi lesquels deux rééditions :



W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 2. neubearb. Aufl. (Einführung in die evangelische Theologie, 6), München 1957, 256 pages. Un travail de dogmatique systématique, en comparaison de l'admirable livre de Wendel qui s'intéresse plus à l'évolution théologique du réformateur.

H.H. Wolf, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche, 10), Neukirchen 1958, 172 pages. Cette étude de l'actuel directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, traite de la théologie de l'alliance selon Calvin ; il est d'un abord plus aisé.

W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes bei Calvin* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 7), Göttingen 1957, 348 pages. L'auteur nous donne un exposé très nécessaire sur la pneumatologie de Calvin ; en une recherche systématique, il cerne, dans la théologie de Calvin, l'universalisme de l'Esprit et montre l'étroite connexion qui existe dans la pensée du réformateur entre pneumatologie et christologie.

W.F. Dankbaar, *Calvin. Sein Weg und sein Werk* (Übersetzung aus dem Holländischen), Neukirchen 1959, 242 pages. Biographie simplifiée (reprise élargie de conférences radiodiffusées), qui contient de nombreuses citations peu connues et s'orne de bonnes illustrations, parmi lesquelles la reproduction

d'un portrait du réformateur, découvert depuis peu. Aux non-théologiens notamment, ce livre permet un bon accès à la personnalité de Calvin ; il le fait de manière agréable, sans entonner une épopée enthousiaste.

Pour le 350ème anniversaire du poète allemand auquel on doit les plus beaux cantiques, le poète K. Ihlenfeld a écrit :

Huldigung für Paul Gerhardt, 2. Aufl., Berlin 1957, 184 pages. Un cadeau pour tous ceux qui vénèrent Paul Gerhardt.

Les travaux suivants appartiennent d'une manière ou d'une autre à l'histoire de la théologie ou à l'histoire des idées :

K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, 2. neudurchgesehene Aufl., Zollikon 1958, 163 pages. Réédition peu modifiée d'un livre épuisé depuis longtemps et qui ne caractérise pas moins le programme théologique de Barth que celui d'Anselme.

W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologie-geschichtlicher Sicht*, (Forschungen zur system. Theologie u. Relig.-Philos., 3), Göttingen 1957, 228 pages. Enquête sur les courants religieux d'une époque sur laquelle, en général, on ne porte que des jugements sommaires. En nous révélant des sources inconnues, ce livre nous convie à une vision plus nuancée sur cette période de l'histoire de la pensée.

K. Kupisch, *Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche*, Berlin 1958, 180 p. Dans une langue captivante, l'auteur étudie ce thème et le rattache à ceux qu'il a développés dans *Vom Pietismus zum Kommunismus*. Manière hautement actuelle d'écrire l'histoire de l'Eglise !

E. Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 27), München 1957, 166 pages. Ce livre étudie l'origine et la signification de la déclaration de Barmen, qui date actuellement d'un quart de siècle ; il donne ensuite, des six thèses de Barmen, une interprétation sagace et très actuelle.

Missiologie

Du spécialiste de la missiologie qu'est, à Neuendettelsau, G.F. Vicedom, deux ouvrages envisagent le double mouvement offensif et défensif qui caractérise la situation actuelle de la mission : occasion pour l'Eglise de réfléchir à l'ordre missionnaire qu'elle a reçu :

Die Mission der Weltreligionen, München 1959, 181 pages. Les thèmes traités sont les suivants : 1. le fondement de la mission des grandes religions du monde ; 2. la renaissance de ces religions ; 3. l'objet de la mission ; 4. le message des religions ; 5. la mission des religions du monde ; 6. notre réponse.



Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958, 154 pages. Thèmes traités : 1. la *missio Dei* ; 2. le royaume de Dieu ; 3. l'envoi missionnaire ; 4. le but de la mission ; 5. la communauté du salut.

La connaissance des confessions

Und ihr Netz zerriss. Das Buch der Grosskirchen. Die Grosskirchen in Selbstdarstellung, hrg. v. H. Lamparter, Stuttgart 1957, 456 pages. Ce volume donne un aperçu de la conscience qu'ont d'elles-mêmes les grandes Eglises — pour ce qui est des Eglises protestantes, le point de vue porte surtout la marque de la situation telle qu'elle se présente en Allemagne.

Le meilleur spécialiste allemand des sectes, K. Hutten, connu par un livre qui en est à sa 5ème édition : *Seher - Grübler - Enthusiasten*, s'interroge dans un nouvel ouvrage sur la structure intellectuelle du phénomène sectaire :

Die Glaubenswelt des Sektierers. Das Sektentum als antireformatorische Konfession. — Sein Anspruch und seine Tragödie, Hamburg 1957, 148 p.

L. VISCHER, *Die Geschichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem*, Zollikon 1958, 132 pages.

On doit au théologien suisse L. Vischer, sur le problème de la confirmation toujours ouvert en Allemagne, une contribution historique très utile, qui se termine par quelques thèses au sujet de la question telle qu'elle se pose aujourd'hui. Ce petit livre a trouvé, pour des raisons faciles à comprendre, un grand écho, en Allemagne de l'Est surtout.

Quiconque se donne la peine d'écrire et de comprendre l'histoire de l'Eglise n'est jamais dispensé de méditer l'histoire du peuple juif, qui se présente pour ainsi dire comme l'ombre de l'histoire de l'Eglise. C'est pourquoi deux ouvrages méritent de retenir l'attention, qui contribuent à faire saisir la manière dont ce peuple se comprend à la lumière de son passé le plus récent ; ils émanent de l'un des plus grands esprits de ce peuple :

L. BAECK, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, 2ème vol., Frankfurt a. M. 1957, 326 p.

Les questions essentielles que traitent ce livre : la croissance et la renaissance du peuple juif, sa voie et sa consolation, sa prière, son apprentissage du royaume de Dieu et de l'espérance, sont de celles « qui, pour ce peuple, et même pour ceux qui l'observent, réclament une réponse ».

Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Tübingen 1958, 402 pages.

Cet autre volume de Baeck, recueil d'études, traite, en divers articles, de sujets importants pour l'histoire de la foi juive.

Ce sont des questions centrales concernant la théologie de Luther dont s'occupent les quatre livres suivants :

B. LHOSE, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958, 142 pages.

E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1958, 160 pages. Il s'agit ici du moment précis et du contenu objectif de la découverte que le réformateur a faite de Rom. 1. 17.

H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zum offenbarungsgeschichtliche Ansatz seiner Theologie* (Theologische Arbeiten, 8), Berlin 1958, 212 pages.

E. BOERSCH, *Geber, Gabe, Aufgabe. Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation 1520-1525* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, Bd. 13), München 1958, 132 pages.

D'autre part, quatre livres sur Calvin sont à retenir, parmi lesquels deux rééditions :

W. NIESEL, *Die Theologie Calvins*, 2. neubearb. Aufl. (Einführung in die evangelische Theologie, 6), München 1957, 256 pages. Un travail de dogmatique systématique, en comparaison de l'admirable livre de Wendel qui s'intéresse plus à l'évolution théologique du réformateur.

H.H. WOLF, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche, 10), Neukirchen 1958, 172 pages. Cette étude de l'actuel directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, traite de la théologie de l'alliance selon Calvin ; il est d'un abord plus aisé.

W. KRUSCHE, *Das Wirken des Heiligen Geistes bei Calvin* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 7), Göttingen 1957, 348 pages. L'auteur nous donne un exposé très nécessaire sur la pneumatologie de Calvin ; en une recherche systématique, il cerne, dans la théologie de Calvin, l'universalisme de l'Esprit et montre l'étroite connexion qui existe dans la pensée du réformateur entre pneumatologie et christologie.

W.F. DANKBAAR, *Calvin. Sein Weg und sein Werk* (Übersetzung aus dem Holländischen), Neukirchen 1959, 242 pages. Biographie simplifiée (reprise élargie de conférences radiodiffusées), qui contient de nombreuses citations peu connues et s'orne de bonnes illustrations, parmi lesquelles la reproduction

d'un portrait du réformateur, découvert depuis peu. Aux non-théologiens notamment, ce livre permet un bon accès à la personnalité de Calvin ; il le fait de manière agréable, sans entonner une épopée enthousiaste.

Pour le 350ème anniversaire du poète allemand auquel on doit les plus beaux cantiques, le poète K. Ihlenfeld a écrit :

Huldigung für Paul Gerhardt, 2. Aufl., Berlin 1957, 184 pages. Un cadeau pour tous ceux qui vénèrent Paul Gerhardt.

Les travaux suivants appartiennent d'une manière ou d'une autre à l'histoire de la théologie ou à l'histoire des idées :

K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, 2. neudurchgesehene Aufl., Zollikon 1958, 163 pages. Réédition peu modifiée d'un livre épuisé depuis longtemps et qui ne caractérise pas moins le programme théologique de Barth que celui d'Anselme.

W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologie-geschichtlicher Sicht*, (Forschungen zur system. Theologie u. Relig.-Philos., 3), Göttingen 1957, 228 pages. Enquête sur les courants religieux d'une époque sur laquelle, en général, on ne porte que des jugements sommaires. En nous révélant des sources inconnues, ce livre nous convie à une vision plus nuancée sur cette période de l'histoire de la pensée.

K. Kupisch, *Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche*, Berlin 1958, 180 p. Dans une langue captivante, l'auteur étudie ce thème et le rattache à ceux qu'il a développés dans *Vom Pietismus zum Kommunismus*. Manière hautement actuelle d'écrire l'histoire de l'Eglise !

E. Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 27), München 1957, 166 pages. Ce livre étudie l'origine et la signification de la déclaration de Barmen, qui date actuellement d'un quart de siècle ; il donne ensuite, des six thèses de Barmen, une interprétation sagace et très actuelle.

Missiologie

Du spécialiste de la missiologie qu'est, à Neuendettelsau, G.F. Vicedom, deux ouvrages envisagent le double mouvement offensif et défensif qui caractérise la situation actuelle de la mission : occasion pour l'Eglise de réfléchir à l'ordre missionnaire qu'elle a reçu :

Die Mission der Weltreligionen, München 1959, 181 pages. Les thèmes traités sont les suivants : 1. le fondement de la mission des grandes religions du monde ; 2. la renaissance de ces religions ; 3. l'objet de la mission ; 4. le message des religions ; 5. la mission des religions du monde ; 6. notre réponse.

Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission, München 1958, 154 pages. Thèmes traités : 1. la *missio Dei* ; 2. le royaume de Dieu ; 3. l'envoi missionnaire ; 4. le but de la mission ; 5. la communauté du salut.

La connaissance des confessions

Und ihr Netz zerriss. Das Buch der Grosskirchen. Die Grosskirchen in Selbstdarstellung, hrg. v. H. Lamparter, Stuttgart 1957, 456 pages. Ce volume donne un aperçu de la conscience qu'ont d'elles-mêmes les grandes Eglises — pour ce qui est des Eglises protestantes, le point de vue porte surtout la marque de la situation telle qu'elle se présente en Allemagne.

Le meilleur spécialiste allemand des sectes, K. Hutten, connu par un livre qui en est à sa 5ème édition : *Seher - Grübler - Enthusiasten*, s'interroge dans un nouvel ouvrage sur la structure intellectuelle du phénomène sectaire :

Die Glaubenswelt des Sektierers. Das Sektentum als antireformatorische Konfession. — Sein Anspruch und seine Tragödie, Hamburg 1957, 148 p.

Dogmatique

1. Compendium.

Le meilleur manuel sur l'histoire de la dogmatique réformée est réédité, avec une remarquable introduction historique de l'éditeur :

H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, dargestellt und aus den Qwellen belegt. Durchg. u. hrg v. E. Bizer. 2. Aufl., vermehrt um eine historische Einleitung des Hrgs., Neukirchen 1958, 586 pages.

Pour les possesseurs de la première édition, cette introduction peut s'acheter séparément :

E. Bizer, *Historische Einleitung zu H. Heppes Dogmatik*, Neukirchen 1958, 88 p.

2. Œuvres d'ensemble.

K. Barth a encore divisé la troisième section du quatrième tome de sa *Kirchliche Dogmatik* ; il vient d'en publier la première partie (IV, 3, 1) :

Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon 1959, 551 pages. Le volume, qui comprend deux paragraphes (69 et 70) : « la majesté du Médiateur » et « mensonge et réprobation de l'homme », a pour centre le passage qui traite de « Jésus est vainqueur ». Refuser de recevoir la victoire remportée par le Christ ne peut constituer pour l'homme que cette impossible possibilité par laquelle il se ment à lui-même.

Bien qu'ils ne constituent pas des exposés dogmatiques d'ensemble, deux livres essentiels doivent être signalés en liaison avec l'œuvre de Barth, dont ils reconnaissent la valeur ; ils ont pour origine des terrains théologiques ou confessionnels opposés à celui de Barth :

H. Kueng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, mit einem Geleitbrief von Karl Barth ; Mit-hrg. v. J.A. Möhler-Institut Paderborn (Horizonte 2), Einsiedeln 1957, 304 pages.

G.C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Neukirchen 1957, 366 pages.

Le catholique Küng, dont le livre s'ouvre par une lettre-préface de Barth, veut administrer la preuve que la notion barthienne de la justification coïncide avec la conception catholique. Encore à peine commencée, la discussion des thèses suggestives de Küng devra montrer dans quelle mesure cet exposé, qui décrit aussi très franchement toutes les controverses sur le sujet au sein de l'Eglise romaine, reflète réellement la doctrine catholique romaine officielle, et dans quelle mesure, d'autre part, cette controverse irénique peut à bon droit réclamer comme catholique romaine la doctrine réformée barthienne de la justification.

Le chef de file de la dogmatique néo-calviniste en Hollande, Berkouwer, par le titre même de son étude critique vaste et très sérieuse, reconnaît que le « triomphe de la grâce » est le thème central de la *Kirchliche Dogmatik*. Dans une analyse qui aborde toute l'œuvre jusqu'au tome IV inclusivement, l'auteur se pose les questions suivantes : Barth a-t-il vraiment pris au sérieux la réalité historique du péché ; l'incrédulité est-elle pour lui plus que simplement une « impossibilité ontologique » — l'auteur défend ici la position de Calvin contre celle de Barth — ; et enfin, la notion de Dieu chez Barth, en incluant déjà les souffrances et l'abaissement (théopaschitisme), n'enlève-t-elle pas de sa réalité historique au Christ médiateur et n'explique-t-elle pas la croix en écartant son scandale ? En résumé, la question est la suivante : un monisme de la grâce n'abolit-il pas de manière anticipée le dualisme historique du péché et de la grâce — avant que ce dualisme ne soit surmonté à la fin des temps (cf. « le triomphe et le royaume ») ? Les prochains volumes de Barth devront être considérés comme une réponse indirecte à cette solide critique.

Pour le jeune théologien, partagé entre la dogmatique et l'exégèse ou contestant d'une manière générale à la dogmatique ses droits à l'existence, le livre suivant sera d'un grand secours :

H. DIEM, *Dogmatik, ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, 2. Aufl., München 1957, 318 pages.

Ce livre paru en 1955, a dû être réédité peu après, tant il s'applique exactement à la situation actuelle de la théologie protestante en Allemagne. A partir d'une connaissance très précise de la discussion actuelle, Diem expose le problème dans son développement historique et cherche à combler le fossé en montrant avec conséquence que la recherche exégétique a pour but indispensable l'énoncé dogmatique. D'importants problèmes sont abordés : le caractère de proclamation qui marque le Nouveau Testament, Ecriture et tradition, Parole de Dieu et Ecriture sainte, la signification du Jésus historique, le problème de la compréhension du canon (unité et pluralité des voix), la nécessité d'écouter les autres témoins canoniques lors de l'exégèse d'une péricope particulière. En outre, l'auteur essaie de montrer de quelle manière on peut passer d'une compréhension de la systématique à une compréhension de l'exégèse, et vice versa.

Signalons encore, en tant que dogmatiques complètes ou esquissées :

R. PRENTER, *Schöpfung und Erlösung : Dogmatik*, Göttingen 1958, 272 pages.

Le caractère propre de cette dogmatique du théologien danois tient, du point formel, à ce qu'elle suit très directement l'ordre du *credo* et, après des remarques d'introduction, commence immédiatement par la doctrine de la création. Mais ce début traditionnel n'empêche pas ce livre de prendre très pleinement part aux débats dogmatiques actuels.

Les deux esquisses suivantes sont centrées sur des questions fondamentales, et, malgré des différences de développements et de plan, elles ont un point de départ commun : la responsabilité du croyant majeur dans son rapport personnel avec le Christ.

C.H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundproblem der Dogmatik*, Gütersloh 1957, 328 pages.

G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Vorlesungreihe), Tübingen 1959, 256 pages. Ce dernier livre se termine par une très remarquable conférence radiodiffusée : « Parole de Dieu et langage ».

3. *Monographies, études, etc.*

K. BARTH, *Theologische Frage und Antworten. Gesammelte Vorträge*, Bd. 3, Zollikon 1957, 317 pages. Un volume qui rassemble des conférences des années 1927-42 et la correspondance d'un très grand intérêt que l'auteur échangea avec Ad. v. Harnack en 1923.

H. OTT, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses* (Theologische Studien, 53), Zollikon 1958, 76 pages. Cet élève de Barth *et* de Bultmann a publié cette très remarquable esquisse dogmatique, qui concentre la notion du temps sur la présence du Ressuscité, efficace à chaque époque de l'histoire. L'auteur essaie ainsi de surmonter une fausse opposition entre eschatologie immanente et eschatologie future.

W. VON LOEVENICH, *Glaube, Kirche, Theologie*, Witten 1958, 220 pages. L'historien de l'Eglise qu'est l'auteur, d'Erlangen, s'exprime dans une série de conférences, d'essais, d'articles sur des problèmes de théologie protestante irrésolus ou revenus à la surface. Il le fait hors de toute convention et de toute école, et se présente ainsi comme l'héritier d'un sain libéralisme. Ses articles sur « l'importance de l'humanisme » et « la tâche du protestantisme dans la situation spirituelle de ce temps » sont dignes d'une attention particulière.

C. RHEIN, *Paul Tillich, Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1957, 200 pages. Paul Tillich, originaire d'Allemagne et émigré aux Etats-Unis, est encore trop peu connu ici. Il manquait à la jeune génération un chemin d'approche, que lui fournit maintenant cette thèse.

Reflet du travail varié d'une faculté de théologie, *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen 1957, 268 pages, est à signaler. Cet hommage des théologiens

de Bonn à l'occasion du 70ème anniversaire de celui qui occupe la chaire de théologie pratique, contient des travaux de grande valeur dans toutes les disciplines.

Un autre volume d'hommage, que nous tenons à recommander, est dédié au dogmaticien de Mayence, D.F. Delekat :

Libertas christiana (Beiträge zur evangelischen Theologie, 26), München 1957, 248 pages.

Ethique

Avant tout, nous signalerons la parution d'une nouvelle revue bimestrielle :

Zeitschrift für evangelische Ethik. Studien, Kommentare, Dokumente. Hrg. v. K. von Bismarck, E. Karrenberg, H. van Oyen, W. Schweitzer, H. Thielicke, H.D. Wendland, Gütersloh 1957 ss.

Cette revue a pour programme d'opposer à l'éparpillement de la réflexion éthique dans le protestantisme un retour à un fondement biblique, conforme aux exigences de la Réforme et ouvert à l'œcuménisme ; elle veut aussi éviter l'éloignement qui sépare le théologien de la vie pratique en créant une collaboration entre spécialistes de la recherche et hommes de la pratique, engagés au plein cœur de l'action éthique. Elle apporte des articles scientifiques, des commentaires, des documents, ainsi qu'une bibliographie internationale, ordonnée selon les différentes matières. Depuis le peu de temps que paraît cette revue, il n'est guère de sujets, parmi les innombrables problèmes éthiques que pose notre temps, qu'elle n'ait touchés. Elle est en effet aussi bien au courant de la situation sociologique ou œcuménique que de la discussion biblique et théologique sur le fondement de l'éthique.

Deux utiles manuels permettent d'embrasser d'un coup d'œil l'état de telle question éthique, fondamentale ou spéciale, et les opinions qui se manifestent à son sujet :

Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik. Texte aus der evangelischen Ethik der Gegenwart, ausgewählt von H.H. Schrey, mit einer Einleitung von H. Thielicke, Bremen 1956, 470 pages.

Christliche Daseinsgestaltung. Aüsserungen evangelischer Ethik zu Fragen der Gegenwart, ausgewählt von H.H. Schrey, mit einer Einleitung von H. Thielicke, Bremen 1958, 584 pages.

Des citations de provenances très diverses sont ici rassemblées et permettent de se faire un jugement personnel. Dans le volume consacré aux problèmes éthiques particuliers, des questions vitales sont envisagées, qui touchent à tous les domaines de la vie, des plus intimes aux plus publiques.

H. Thielicke et H. van Oyen ont l'un et l'autre fait avancer leur éthique :

H. Thielicke, *Theologische Ethik*, vol. III, 2ème partie : *Politische Ethik*. Tübingen 1959, 810 pages.

H. van Oyen, *Liebe und Ehe* (*Evangelische Ethik*, II), Basel 1957, 393 pages.

Thielicke doit certainement s'attendre à une violente opposition de la part de la théologie barthienne à cause de l'accent qu'il met sur l'autonomie de la vie politique. Il faut louer dans ce livre la clarté avec laquelle sont exposées une série de doctrines essentielles sur l'Etat, dans le protestantisme passé ou présent. — Dans la perspective de la liberté de l'Evangile, van Oyen, en un langage simple et agréable, contribue à éclairer la vie commune de l'homme et de la femme et ce qu'est la vie chrétienne dans le cercle le plus restreint.

W. Trillhaas, *Ethik* (Sammlung Töpelmann, 1. Reihe : Die Theologie im Abriss, 4), Berlin 1959, 463 pages. Vient de paraître. C'est une œuvre très solide qui se présente avant tout comme un manuel.

Terminons en signalant quelques fascicules de la collection *Theologische Existenz heute, Neue Folge*, liés à l'actuelle discussion concernant l'obéissance du chrétien face au problème des armes atomiques. Les N°s 64 et 70 sont des

documents issus du travail des *Kirchliche Bruderschaften* :

N° 61 : H. GOLLWITZER, *Die Christen und die Atomwaffen*, 5. Aufl., 52 pages.

N° 64 : W. SCHMAUCH, E. WOLF, *Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat*, 72 pages.

N° 67 : W. ANDERSEN, F.W. KANTZENBACH, G.F. VICEDOM, *Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen*, 40 pages.

N° 70 : *Christusbekenntnis im Atomzeitalter ?* Im Auftrage des Arbeitskreises Kirchlicher Bruderschaften Hrg. v. E. Wolf in Verbindung mit H. Kloppenburg u. H. Simon, 168 pages.

N° 71 : J. MOLTMANN, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, 64 pages.

N° 72 : DIETER SCHELLONG, *Zur politischen Predigt*, 76 pages.

THÉOLOGIE PRATIQUE

1. Cure d'âme, actes ecclésiastiques.

Deux manuels de cure d'âme très appréciés sont réédités :

E. THURNEYSEN, *Die Lehre von der Seelsorge*, 2. Aufl., Zollikon 1957, 310 pages.

W. TRILLHAAS, *Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie*, 2. neubearb. Aufl., München 1958, 224 pages.

Que la théologie pratique puisse encore être effectivement la « couronne de la théologie », l'ouvrage suivant le prouve :

M. MEZGER, *Die Amsthandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge*. Vol. I : *Die Begründung der Amtshandlungen*, München 1957, 274 pages.

Le triple poids que le titre même du livre reconnaît dans chaque acte ecclésiastique, est ici vérifié et explicité par l'auteur. L'acte ecclésiastique apparaît ainsi d'abord comme une proclamation. D'une manière convaincante, au sujet du baptême par exemple, Mezger démontre la signification pratique de son étude pour la prédication, la responsabilité et l'action baptismales. Aucun aspect d'une discussion très fournie n'y est omis. Grâce à ce livre, le jeune pasteur tout spécialement est préservé d'un ministère et d'une célébration non critiqués, simple continuation de « ce que faisaient déjà les ancêtres » ; il peut être au clair, théologiquement, sur le sens de chaque mot et de chaque geste.

Pour le travail parmi les hommes, un livre de premier plan :

E. ZUR NIEDEN, *Sprechstunden mit deinem Ich. Ein Buch von dir und allem, was dich angeht*, 4. neubearb. u. erw. Aufl., Stuttgart 1957, 141 pages. Ouvrage qui dépasse les cent mille exemplaires et a donc trouvé un grand écho.

D'une longue expérience parmi la jeunesse d'après guerre sont sortis les *Studienblätter für evangelische Jugendführung*, hrg. i. A. des Arbeitsausschusses der Jugendkammer der EKD v. H. O. Wölber, Agenturverlag Hamburg 1956-57.

Voici sur quels points ils peuvent être une aide pour le travail parmi la jeunesse : 5-6. Entretien sur la foi, introduction à l'étude biblique ; 7. Je t'appartiens ; tâche sociale au sein des mouvements de jeunesse ; 9. Le groupe de jeunesse ; règles pratiques pour les responsables ; 10. L'éducation sexuelle ; 11. Jeunes gens et jeunes filles ; coéducation dans les groupes de jeunesse ; 12. Les jeunes au service divin ; 13. Ponts vers la jeunesse.

Les deux ouvrages suivants tiennent compte de manière remarquable des échanges d'expérience et du travail commun entre théologiens et médecins. On ne saurait donc les passer sous silence en un temps où la psychologie est à la mode :

A. ALLWOHN, *Das heilende Wort. Zwiesprache mit ratsuchenden Menschen unserer Zeit*, Göttingen 1958, 256 pages.

H.J. THILO, *Der ungespaltene Mensch. Ein Stück Pastoralpsychologie*, Göttingen, 1957, 190 pages.

2. *Homilétique, recueils de prédications.*

E.R. Kiesow, *Dialektisches Denken und Reden in der Predigt. An Beispielen aus der Predigtliteratur der Gegenwart untersucht* (Theol. Arbeiten, V), Berlin 1957, 200 pages. Une étude éclairante, un livre qui illustre par des exemples l'influence d'une forme de pensée sur la prédication contemporaine.

J. Schieder, *Unsere Predigt. Grundsätzliches — Kritisches — Praktisches*, München 1957, 120 pages. L'auteur, théologien suisse, nous donne dans ce petit livre, de très robustes conseils.

Les recueils de prédications suivants (prédications, discours, etc.) sont à signaler ; ils constituent en quelque sorte une coupe significative à travers la prédication protestante actuelle, en langue allemande. Nous ne voulons pas cacher qu'il s'agit ici de « pièces de parade » :

1957 :

R. Bohren, *Das Unser Vater - heute. 10 Evangelisations-Vorträge*, Zürich 1957, 136 pages.

M. Fischer (Hrg.), *Einer trage des anderen Last. Vom geordneten Dienen in der Gemeinde*, Berlin 1957, 288 pages.

R. Frick, *Deine Augen werden den König sehen*, Göttingen 1957, 62 pages.

G. Jacob, *Heute, so ihr seine Stimme höret. Predigten*, Berlin 1957, 173 pages.

G.W. Locher, *Der Weg ohne Furcht. Predigten*, Zürich 1957, 106 pages.

H. Vogel, *Wir sind geliebt. Predigten*, Berlin 1957, 220 pages.

1958 :

H. Grueber, *Leben in Spannungen. Not und Kraft des Christen*, Berlin 1958, 72 pages.

W. Hahn, *Anfechtung und Gewissheit. Predigten*, Göttingen 1958, 146 pages.

J. Hamel, *Seid nüchtern und wachet. Predigten und Vorträge*, Göttingen 1958, 84 pages.

H.J. Kraus, J. Tibbe, *Alttestamentliche Predigten*. 3. Folge : *Psalmenpredigten*, Neukirchen 1958, 120 pages.

H.-R. Mueller-Schwefe (Hrg.), *Zur Zeit oder zur Unzeit. Eine Anthologie moderner Predigten*, Stuttgart 1958, 256 pages.

H. Thielicke, *Das Leben kann noch einmal beginnen. Ein Gang durch die Bergpredigt*, 4. veränd. Aufl., Stuttgart 1958, 256 pages.

O. Weber, *Die Wahrheit wird euch frei machen*, Göttinger Predigten, Göttingen 1958, 77 pages.

W. Luethi, *Die Apostelgeschichte. Ausgelegt für die Gemeinde*, Basel 1958, 402 p.

C. Westermann (Hrg.), *Verkündigung des Kommenden. Predigten alttestamentlicher Texte*, München 1958, 192 pages.

Dans cette liste, le lecteur devrait choisir de préférence les livres issus de la DDR (Fischer, Hamel, Jacob, etc.), puis s'arrêter à ceux qui se présentent comme une solution pratique à la tâche de l'herméneutique de l'Ancien Testament (Kraus, Westermann).

3. *Catéchétique.*

K. Froer, *Der Kirchliche Unterricht an der Volksschule, 5 Jahrgänge*, München 1957. Excellent livre d'enseignement où s'allient un travail théologique solide et la meilleure connaissance pédagogique, cet ouvrage, en tant qu'instrument de travail pour les maîtres de religion des classes de 6 à 14 ans, s'est très vite répandu partout, comme le voulaient les autorités des Eglises régionales.

K. Froer, *Das Zeichnen im kirchlichen Unterricht. Ein Arbeitsbuch*, 3. neubearb. Aufl., München 1958, 240 pages. De Frör encore, cet autre instrument de travail, remanié par l'auteur, est un livre qui mérite d'être diffusé en dehors de l'Allemagne. Il comporte de nombreuses illustrations et 16 planches dont 8 en couleur, et un dépliant.

En ce qui concerne les Eglises réformées, on se gardera d'oublier de signaler le grand ouvrage suivant :

H. GRAFFMANN, *Unterricht im Heidelberger Katechismus,* Neukirchen 1951-58, 726 pages pour les trois volumes. Précieux enseignement, fidèle, et en même temps très actuel, sur une importante confession de foi.

L'EGLISE DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE

C'est une vue d'ensemble sur ce domaine nouveau et vital pour la réflexion théologique et c'est une introduction à sa problématique que nous présente

H.D. WENDLAND, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt,* 2. neubearb. u. erweit. Aufl., Hamburg 1958, 290 pages.

Du même auteur, viennent maintenant de paraître une série d'articles rassemblés dans :

Die Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart, Hamburg 1959, 336 pages.

Sur des questions particulières, ont pris position :

T. RENDTDORFF, *Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart,* Hamburg 1958, 160 p.

H. STORCK, *Die Zeit drängt. Die evangelische Kirche stellt sich den Fragen der Industriegesellschaft,* Berlin 1957, 165 pages.

H. STORCK, *Kirche im Neuland der Industrie,* Berlin 1958, 192 pages.

A signaler aussi un ouvrage collectif :

Verantwortung für den Menschen. Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart, hrg. v. F. Karrenberg u. J. Beckmann, Stuttgart 1957, 304 p. Dans ce livre, des théologiens, des sociologues, etc., s'expriment sur le sujet de la société technisée et sur l'homme qu'elle happe : problèmes dont l'importance va grandissant.

Marxismusstudien, 2. Folge, hrg. v. I. Fetscher (Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademie), Tübingen 1957, 265 pages. Le deuxième volume de cette série est une contribution à la controverse intellectuelle avec le marxisme. De bons connaisseurs de l'idéologie marxiste y discutent les problèmes particuliers qu'elle soulève.

Dans la collection d'actualité *Unterwegs,* Berlin 1957 ss, chaque livraison a son intérêt particulier. Citons entre autres :

3. G. SCHULTZ, *Kein Platz mehr für Weisse - das Dilemma der Mission.*
5. M. NIEMOELLER, *Zu Wirtschaft und Technik.*
9. E. HOFFMANN, *Die Teilung des Brotes in der Welt.*
10. M. FISCHER, *Obrigkeit.*

En conclusion, j'aimerais recommander surtout, dans cette même collection :

J. HAMEL, *Christ in der DDR* (N° 2) et *Christenheit unter marxistischer Herrschaft* (N° 7).

Dans la première de ces deux brochures (50 pages), qui vient d'être rééditée pour la cinquième fois, Hamel s'en prend à l'« émigration intérieure » des chrétiens demeurant dans la D.D.R., et il les encourage à témoigner librement — comme il s'y encourage lui-même. Dans la seconde de ces brochures, l'auteur montre de quelle manière l'Evangile peut être annoncé dans le monde marxiste, et il appelle la foi à découvrir, dans la soumission à la Parole de Dieu, la possibilité d'obéir dans ce milieu-là à l'unique Seigneur.

HANS HELMUT ESSER, *Berlin-Wannsee.*

Chronique juive

L'hypothèse documentaire et la composition du Pentateuque

de V. CASSUTO

Ce livre est écrit en hébreu sous le titre « *Thôrath ha-theuoudôth ve-sidouram chèl siffré ha-Thôrah* », sous les auspices de la « Fondation Perry pour les recherches bibliques à l'Université hébraïque de Jérusalem ». Seconde édition ; « *Magnes Press, the Hebrew University* » 1953. C'est une œuvre de 90 pages, primitivement huit leçons données à Jérusalem dans le cadre de la formation des instituteurs d'Israël. En guise de compte-rendu, nous nous proposons d'en donner ici un large aperçu en suivant l'ordre du livre.

La théorie des sources dans l'Ancien Testament trouve un de ses fondements dans la remarque que Dieu reçoit des noms divers, surtout celui de *ELOHIM* d'une part et de *JHVH* d'autre part.

Cassuto commence par affirmer que ces deux noms ne sont pas égaux en valeur. Il y a une cause à leur alternance. Car, la Torah particulièrement est très précise et même pointilleuse ; la question des noms divins y est très importante. (Il serait étonnant que la Torah soit si tâtillonne sur toutes choses sauf précisément sur cette question capitale des appellations divines !). En fait, *JHVH* est le nom propre de Dieu. *ELOHIM* est un nom commun devenu nom propre, de même par exemple qu'en hébreu biblique « *ha-'ir* » (la ville) désigne Jérusalem. Nous avons donc ici aussi passage d'un sens commun à un sens particulier.

L'étude des textes bibliques de l'Ancien Testament, du point de vue qui nous occupe, montre la situation suivante :

1. Textes prophétiques : nous y trouvons toujours le nom propre de Dieu *JHVH* sauf en Jonas qui n'est pas un livre prophétique. (Dans le second Esaïe nous trouverons souvent, et c'est à souligner, le nom *EL*).
2. Textes législatifs (tout ce qui concerne les lois et il faut ajouter dans cette catégorie le livre d'Ezéchiel) : là nous trouvons toujours *JHVH*.
3. Textes sapientiaux :
   - Job : nous y trouvons les noms divins suivants : *EL, ELOAH, ELOHIM, CHADDAI.*
   - Ecclésiaste : toujours *ELOHIM.*
   - Proverbes : parfois *ELOHIM, ELOAH* mais souvent *JHVH.*
   - Ben Sirah : *EL, ELOHIM.*
   - Psaumes : nous y trouvons parfois *EL, ELOHIM.* Il s'agit des psaumes qui ont des liens avec la sagesse.
4. Textes poétiques : nous y trouvons toujours le nom *JHVH.*
5. Textes historiques : tantôt *ELOHIM*, tantôt *JHVH.*

Donc, tout ce qui est sapience se distingue du reste de la littérature vétéro-testamentaire, car la sagesse est internationale. Jamais elle ne désigne les dieux par leur nom sauf quand on cite des choses appartenant en propre à un dieu particulier. C'est le cas notamment dans la littérature égyptienne où il faudra nécessairement indiquer le nom propre du dieu Soleil par exemple pour la compréhension du lecteur ; mais, en général, lorsqu'on parle de la divinité sans préciser laquelle, on emploira des noms généraux. Par contre,

les Prophètes réagissent contre tout ce qui est étranger, d'où leur emploi assez strict du nom *JHVH*.

Le second Esaïe déjà signalé plus haut, est influencé par les Psaumes à tendance sapientiale.

La LXX et le Targoum des Proverbes donnent *ELOHIM* au lieu de *JHVH* du T. M. Il semble donc qu'il faille traiter ce livre dans le cadre général de la littérature sapientiale.

Plus tard, de même, les Pharisiens emploiront le nom *JHVH* tandis que les Sadducéens, influencés par l'hellénisme, auront une préférence marquée pour *ELOHIM*.

Dans l'intervalle, les livres que nous possédons indiquent que l'emploi des noms est conforme à ce que nous en avons vu dans les genres littéraires de l'Ancien Testament.

Le « Document de Damas » même lorsqu'il cite des textes de la Bible en *JHVH*, change le nom en *EL*, et toujours en *EL*. Le *Talmud* est, dans cette perspective également intéressant. Jamais on n'y trouve *Elohim* ou *Eloah* seul, tantôt on dira « *Elohéi Israel* » tantôt on emploira des expressions du même genre pour préciser de qui l'on parle exactement.

Les Targoums au contraire emploient *JHVH* au lieu de *ELOHIM* qu'ils trouvaient pourtant dans le texte original. Or, il ne faut pas oublier que les auteurs des Targoums provenaient de « *Bathé-Midrach* » !

Au Moyen-Age, dans la littérature philosophique de l'époque, on trouvera toujours *ELOHIM*.

En conclusion : la situation la plus complexe est celle des livres historiques où l'aternance de l'une et l'autre appellations divines est attestée. Mais, ici aussi leur emploi obéit à la même loi : *ELOHIM* désigne Dieu en tant que :

a) auteur du monde matériel,
b) maître de la nature,
c) source de la vie.

La langue et le style.

1. On trouve, par exemple, en certains endroits « un tel engendra un tel ». Tandis qu'en d'autres lieux, nous aurons le verbe *IALAD* au *qal*, au lieu du *hiphil* dans le premier cas[1]. C'est-à-dire, dit-on, qu'il y a une différence de style donc de sources entre ces deux catégories de textes. On appellera source « J » celle où le verbe *IALAD* apparaît au *qal*, et source « P » celle où le verbe apparaît au *hiphil*. Mais dans les textes où *IALAD* apparaît au *qal* (J), le nom divin n'est pas toujours *JHVH* comme il le faudrait. Il faut ajouter que le mot *IALAD* dans le sens de *HOLID* est attesté dans l'A. T. surtout par les textes poétiques, par les chants, c'est-à-dire que l'emploi de ce mot n'est pas propre à un genre stylistique particulier.

La solution est la suivante : *IALAD* n'apparaît au *qal* dans le sens du *hiphil* qu'au passé et au présent, jamais au futur, sinon en relation avec la mère. A l'infinitif, on dit « *aharé lédatha* » (après qu'elle eut enfanté), mais on dira au contraire « *aharé holido* » (après qu'il eut engendré). Au passé on utilise *IALAD* ou *HOLID* selon que le contexte est au *qal* ou au *hiphil* ou à des modes apparentés.

En résumé, faisons le tableau suivant :
au passé : « untel *IALAD* untel ».
au présent : « untel *IOLED* untel ».
au futur (quand il s'agit de la mère) : « Unetelle *THELED* untel »,
(quand il s'agit du père) « Untel *IOLID* untel ».

2. Un deuxième cas envisagé par la théorie des sources au point de vue stylistique est l'emploi de différentes expressions pour désigner la conclusion d'une alliance entre Dieu et les hommes. Nous trouvons « *HEQIM BERITH* »

[1] « *Qal* » est la nuance simple d'un verbe, « *hiphil* » en est l'intensif.

(du verbe *Qûm*) que l'on attribue à la source P ; «*NATHAN BERITH*» que l'on attribue à la source J ; «*CARATH BERITH*» que l'on attribue à toutes les autres sources.

Mais, le sens de ces trois expressions n'est pas identique. «*CARATH BERITH*» signifie donner une promesse, c'est une certitude. «*HEQIM BERITH*» signifie accomplir la promesse que l'on a faite lors de l'entrée dans l'Alliance.

3. Un autre domaine est celui des différences d'expressions pour désigner la sortie d'Egypte. On trouve en effet «*LEHEALOTH MI-MITSRAIM*» c'est-à-dire «faire monter d'Egypte» que l'on attribue à la source E. D'autre part «*LEHOTSI MI-MITSRAIM*» que l'on attribue à la source J [2].

Mais, ce ne sont pas là encore des formules interchangeables. Il ne s'agit pas tout-à-fait de la même chose. «*LEHEALOTH*» renvoie à l'entrée en Canaan qui est le but final. «*LEHOTSI*» renvoie, lui, à la sortie d'Egypte, au mouvement initial.

4. On a remarqué également l'emploi de la première personne singulier «*ANOCHI*» que l'on attribue tantôt à J tantôt à E, et «*ANI*» que l'on attribue à P.

Mais en fait :

a) «*ANOCHI*» apparaît comme sujet quand la proposition est verbale, avant ou après le verbe,

b) «*ANI*» apparaît lorsqu'il est sujet (qui peut être complexe) et seulement après le verbe,

c) au début d'une phrase, quand la proposition dépend du sujet, on trouve «*ANI*», dans le cas contraire, on trouve «*ANOCHI*»,

d) on emploie «*ANI*» quand il est doublet du préfixe pronominal,

e) dans les propositions nominales, lorsqu'il y a insistance sur le complément, on trouve «*ANI*».

Exemples :

a) Gen. 16. 5 : «*anochi nathathi chifchathi behéqéca*»
Gen. 30. 3 : «*veibbanèh gam anochi mimennah*»

b) Gen. 37. 10 : «*havo navo ani veimmeca veacheica*»

c) Gen. 24. 27 : «*anochi badderec nachani*»
Gen. 17. 4 : «*ani hinné berithi ittac*»

d) Gen. 27. 34 et 38 : «*baracéni gam ani*»

e) Gen. 15. 1 : «*al thira abram anochi magén lac*»
Gen. 41. 9 : «*eth chataai ani mazqir haiôm*».

5. L'expression «*BETEREM*» est attriuée à la source E tandis que le mot «*TEREM*» est attribuée à la source J. Mais en fait, le mot «*TEREM*» est employé lorsqu'il est apposé au verbe et signifie alors «*'OD LO*». «*BETEREM*» lui est conjonctif et signifie «*LIPHENEI CHE*» [3].

6. Les noms de nombres : lorsqu'on trouve l'ordre «descendant», c'est-à-dire la construction qui nous est familière en français, par exemple : «*MEAH VEESRIM*» (120) on attribue cette construction aux sources J, E, ou D.

Par contre, lorsqu'on trouve l'ordre «ascendant», par exemple : «*ESRIM VEMEAH*» on attribue cette construction à la source P...

Mais en fait, on remarquera que dans les textes statistiques, l'ordre est progressif et que dans tous les autres cas, l'ordre est régressif.

[2] «Faire sortir d'Egypte».
[3] «*'OD LO*» = «pas encore». «*LIPHENEI CHE*» = «avant que».

Différences internes entre les sources.

1. Sur la conception de la divinité :

source J : Pour cette source, *JHVH* est le Dieu national et seulement par surcroît et comme en passant le Dieu du monde. C'est un Dieu éloigné du monde matériel, car ici, ce qui domine toujours, c'est la conception personnelle de Dieu. Ses relations avec les hommes sont plus ou moins claires et parfois, elles se réalisent par l'intermédiaire d'anges.

source E : Cette source est plus théologique. Les révélations par exemple se font par rêves et visions. Ce n'est pas Dieu lui-même qui entre en contact mais il envoie, pour ce faire, ses anges. Quand il parle, il le fait du haut des cieux.

source P : se trouve encore insister plus que J sur l'éloignement de Dieu. Ici, Dieu est franchement transcendant. Nous trouvons là peu de révélations, ce sont alors des théophanies. Il est défendu, dans cette source, de représenter Dieu sous une forme quelconque.

De telles différences existent en réalité, mais il faut peut-être penser à une pluralité de traditions en Israël et non pas à des sources diverses. On a placé en E des histoires hautes en couleur et en P les histoires dogmatiques.

Cet arrangement est arbitraire car Dieu est le Vivant et non pas un Dieu philosophique. Ses aspects sont différents, et un exemple d'une littérature plus récente, celle de *La divine Comédie* de Dante, a tenu compte de cet aspect polyvalent de Dieu. Quant aux théophanies (en rêves et en visions), nous en trouvons sept avant Moïse. Ce sont :

Gen. 15 : donc source E, mais on y trouve étrangement le nom propre *JHVH* !

Gen. 26.24 : où nous trouvons la même situation.

Gen. 28.13 : également la même situation.

Gen. 20.3 et 31.24 : où nous trouvons le nom *ELOHIM* mais dans la bouche d'étrangers.

Gen. 31.10-11 : où il est question du «*MAL'AC ELOHIM*» (l'ange de Dieu) mais il n'était pas nécessaire de faire intervenir ici la Gloire divine.

Gen. 46.2 : *ELOHIM* ; nous sommes ici près de l'Egypte. Jamais on ne trouve *JHVH* quand les Juifs sont en Egypte avec Joseph. (La seule exception est Gen. 59 mais cela ne se trouve dans la bouche de personne).

2. Sur la morale :

Les sources J, E, P, nous donnent certes une image idéale des pères ; mais les sources J et E n'hésitent pas à entacher cette image d'histoires dites immorales, au contraire de P qui est, sur ce plan aussi, plus strict.

Entre autres, l'histoire de Jacob et Esaü en Gen. 27. Mais il est à remarquer que Jacob est largement puni. Il reçoit par exemple la sœur de celle qu'il voulait épouser, comme lui-même avait été le frère de celui qui devait recevoir la bénédiction ; et c'est la cadette au lieu de l'aînée qu'il aime, comme lui-même était, par rapport à Esaü, le cadet. Il est peut-être aussi arbitraire de ne rattacher à P que quelques histoires et seulement celles qui sont triées sur le volet !

3. Sur les usages :

Dans la source P, dit-on, le père nomme l'enfant qui vient de naître, tandis que dans les sources J et E, c'est la mère. — Cela est vrai en ce qui concerne 19 ou 20 cas en J et E, mais on trouve 14 cas où c'est le père qui donne le nom ! Et encore devons-nous signaler que parmi les 19 ou 20 cas de J et E, les 12 fils de Jacob sont nommés dans la même péricope !

Quant à la source P nous trouvons la situation suivante :

4 cas où c'est le père qui nomme,
2 cas sont P seulement sur cette base,
1 troisième cas est douteux.

En fait, à l'heure de la naissance, la mère donne un nom étymologique de circonstance (par exemple *Perets* = « une brèche »). Si cette circonstance se rattache au père, c'est lui qui nomme. Voyez par exemple Gen. 26.34 et 28.9 en contradiction avec Gen. 36.2-3, et cependant on rattache tous ces textes à P. Il faudrait donc supposer toute une série de refontes, alors qu'en fait la *Torah* n'a pas voulu supprimer une tradition au profit d'une autre.

Doublets et Répétitions :

Ce n'est pas la même chose : Gen. 1 et 2 sont des doublets ; tandis que lorsque nous trouvons des motifs communs dans des histoires différentes, nous avons à faire à des répétitions (par exemple Sarah et Rébecca dans des palais étrangers).

Envisageons le problème de Gen. 1 et 2 :

En Gen. 1 Dieu est appelé *ELOHIM* et l'on attribue ce chapitre à la source P ; en Gen. 2 Dieu est appelé *JHVH ELOHIM* et on y reconnaît la source J. On fait remarquer d'autre part la grande différence d'atmosphère entre ces deux récits de la création. Dans Gen. 1, nous avons une vue générale et synthétique de l'événement qui est décrit selon un ordre clair et net suivant la logique. Dieu y est transcendant et sans contact direct, par conséquent, avec la créature. En Gen. 2 par contre, la vision est vivante et dramatique. Nous y avons une perspective particulière, haute en couleur, selon un ordre qui répond à la fantaisie orientale. Ce chapitre 2 s'adresse plus aux sensations qu'à la raison. Dieu est en contact direct avec l'homme et avec toutes choses.

En réalité, il y avait des traditions savantes et des traditions populaires sur l'origine du monde. La *Torah* se servit des unes et des autres en les expurgeant et en les augmentant selon ses propres critères. Genèse 1 est une réaction contre les cosmologies des nations et contre la conception de certains poètes israëlites qui représentaient Dieu, entre autre, combattant contre les forces de la nature.

Mais peut-être, les deux récits s'opposent-ils aussi dans leur conception du détail de la création ?

Voyons Gen. 1 : Dieu créa en six jours. En Gen. 2.4 par contre, il est dit « *BEIOM ASSOTH* » (le jour où il fit), mais « *BEIOM ASSOTH* » signifie « *BIZEMAN ASSOTH* » (au temps où il fit) et non pas « *IOM* » tel que nous nous le représentons forcément ; voyez Nombres 3.1 « *BEIOM DIBBER ADONAI* » (le jour où le Seigneur parla), or il s'agit d'un laps de temps de 40 jours et de 40 nuits !

Dans Gen. 1 la première création est dite être celle des eaux de l'abîme (v.2) ; dans Gen. 2 la première création est celle du « sec » (v.5)...

Cela est vrai, mais Gen. 2 suppose Gen. 1 et, pour lui aussi, le commencement de la création consiste bien dans celle des eaux de l'abîme.

L'homme et la femme : dans Gen. 1 nous lisons « *ZACHAR OUNEKEVA BARA OTHAM* » (mâle et femelle il les créa) ; mais, dans Gen. 1, l'homme est maillon de la chaîne des créatures et il n'est pas dit ici *comment* ils sont créés. Ce le sera dans Gen. 2. Ainsi, Gen. 1 nous donne le « *QELAL* » (règle), et Gen. 2 le « *PERAT* » (détail). Gen. 1 nous donne une vue synthétique et Gen. 2 analytique.

Dans Gen. 1, les plantes précèdent l'homme, dans Gen. 2, l'homme précède les plantes ! Mais, dans Gen. 2, il s'agit des plantes des champs. L'insistance de Gen. 1 sur le « *ZERA* » (semence) montre qu'il n'y a aucune contradiction avec Gen. 2. Le « *DECHE* » et le « *ESSEV* » (la verdure et l'herbe) sont les fruits de la semence qui germe grâce à la pluie et au travail de l'homme... Et nous voici à nouveau dans la perspective de Gen. 2. Même chose en ce qui concerne les arbres.

Dans Gen. 1 les animaux précèdent l'homme, dans Gen. 2 l'homme précède les animaux ! Mais, les « *BEHEMOTH* » (gros bétail) sont créés avant l'homme

puisque l'homme leur donne un nom, et seulement les autres sont créés après l'homme. A remarquer aussi que beaucoup de choses créées en Gen. 1 ne sont pas rappelées en Gen. 2. De nouveau, en Gen. 2 nous avons le *« perat »* et en Gen. 1 le *« qelal »*.

Passons aux répétitions :

Voyez les histoires de femmes dans des palais étrangers. Gen. 12. 10-20 est en parallèle étonnant avec Gen. 43 et 47 et avec le livre de l'Exode. (Gen. 12 = source J).

Gen. 12. 10 = 47. 4 = 43. 1.
Gen. 12. 12 = Ex. 1. 16 et 22.
Gen. 12. 17 = Ex. 11. 11.
Gen. 12. 18 = Ex. 12. 31.
Gen. 12. 20 = Ex. 12. 32 (cf. LXX) et Exode passim.

Tous ces parallèles ne sont pas dûs au hasard :

a) Abraham vient du Nord et traverse tout Canaan en trois étapes. La première jusque Sichem où il offre un sacrifice ; la deuxième jusque Beth-El où il offre également un sacrifice ; la troisième jusque Hébron et c'est là qu'il achète le champ de Macpéla.

b) Jacob, lors de son voyage de chez Aram l'accomplit aussi en trois étapes, ce sont les mêmes et il les termine de la même manière que son grand-père Abraham. De plus, lui aussi vient du Nord, ou du Nord-Est.

c) Pendant la conquête de Canaan, la première ville assiégée est Aï qui se trouve, dit le texte, en face de Beth-El (cf. Jos. 7. 2 à 8. 9 ; cf. v. 12) et Josué construit un autel près de Sichem (8. 30). C'est-à-dire que nous avons à faire à la seconde étape d'Abraham puis de Jacob vers Beth-El. De là les *« Benei Israël »* se séparent en deux groupes, les premiers vont vers le Nord, ce qui correspond à la troisième étape d'Abraham et de Jacob ; les seconds vont vers le Sud, ce qui correspond à la première étape d'Abraham et de Jacob.

Tout ceci signifie que ce qui arrive aux pères est signe pour les enfants. La conquête de Canaan avait eu lieu symboliquement au temps des pères ; les fils ne reçoivent pas plus que les pères. Dieu promet et la réalisation de la promesse est immédiate avant d'être effective. Ainsi, nous pouvons comprendre pourquoi la même histoire est rapportée trois fois avec des acteurs différents. La *Torah* se trouvait ici encore devant une pluralité de traditions en Israël, comme pour la création.

Sarah en Egypte — Sarah à Guérar — Rébecca à Guérar... La *Torah* n'avait aucun motif de rejeter l'une d'elles. (Nous trouvons la même situation dans l'œuvre composite d'un Tite Live par exemple et cependant c'est bien lui l'auteur). C'est une caractéristique de l'esprit sémite d'insister sur une chose en la répétant pour la prouver. La répétition marque aussi d'ailleurs une autre nuance : celle de la hâte. Dieu se dépêche d'accomplir ce que l'on répète !

Les doublets internes.

Nous avons un exemple de doublet interne dans la bénédiction de Jacob par Isaac au chapitre 27 de la Genèse. On y trouve un composé de J et de E. (cf. H. GUNKEL dans son exégèse de la Genèse).

Gunkel dit que le verset 15 est parallèle au verset 16 ; c'est sur cette base qui, avouons le, est bien fragile qu'il analyse tout le passage. Ce qui se rapporte aux vêtements d'Esaü est rattaché à une source et ce qui se rapporte à la peau de gazelle est rattaché à l'autre source. La première est J car là le nom de Dieu est *JHVH*, la seconde est E car le nom de Dieu y est *ELOHIM*.

Examinons le traitement de ce chapitre par la théorie des sources :

Au verset 1 on supprime par exemple « il lui dit : mon fils ; et il lui répondit : me voici » parce que appartenant à la source E alors que le verset serait de J...

Mais on trouve souvent ces simples mots dans des textes attribués à la source E, parfois aussi dans des textes sans aucun nom divin ou avec le nom

propre *JHVH* (cf. Gen. 22.11 où l'on supprime *JHVH* pour le remplacer par *ELOHIM* !...). D'ailleurs si l'on supprime des mots du verset 1, le verset 2 devient incomplet car il aurait fallu alors le mot « *ELAIV* » après le verbe « *VAIOMER* » (et il dit).

Au verset 4, on supprime aussi les mots « *VE-ASSEH LI MATEAMIM CAACHER AHAVTHI VE-HAVIAH LI VE-OCHELAH* » parce qu'on les rattache à E. On trouve d'autre part deux motifs parallèles : « *TSAID* » qui serait un mot propre à J et « *MATEAMIM* » qui serait propre à E. Donc on tire la conclusion qu'il y a deux couches de la tradition dans la péricope que nous avons actuellement sous les yeux.

Mais lorsqu'on sépare ces deux soi-disant traditions il ne reste plus rien dans le texte, nous avons alors deux textes incomplets.

Les versets 5-7 seraient de J parce qu'il y est employé le mot « *TSAID* » ; les versets 8-10 seraient de E parce qu'on y trouve le mot « *MATEAMIM* »[4].

Pourtant, au verset 7 nous trouvons le nom propre *JHVH* qui ne convient pas à la source que l'on a cru découvrir, alors on le supprime ainsi que le mot précédent : « *LIPHENEI* »... Mais, au verset 6 que l'on attribue à J, nous avons le mot « *HINEH* » (voici) et au verset 8, que l'on attribue à E, nous avons le mot « *VE-ATTAH* » (et maintenant). Cette progression indique tout simplement que l'on a parlé de la cause (v. 6) et de l'effet au verset 8. Dans les versets 2-3, nous avions la même situation, ce qui démontre l'unité de cette péricope.

Versets 15-16 : le verset 15 est attribué à J parce qu'il y est question de « vêtements » ; le verset 16 à E parce qu'il y est question de « peaux »...

Mais en fait, il fallait les deux. Le texte insiste sur la perfection de la tromperie de Jacob. Jacob change aussi de voix (v. 22), le mets est changé par Rébecca, l'odeur est autre etc... De plus, dans le v. 16 nous trouvons le verbe « *HILBICHA* »[5] sans *vav* conversif avec le futur, comme c'est l'usage (*VE-THALBICH*) ; la règle est : lorsqu'un verbe est répété dans le même morceau, le scribe en change le temps et la place. Le premier verbe vient donc avec un *vav* conversif et le second est simplement au passé. Le premier verbe est au début de la phrase, le second vient après un mot quelconque (cf. Gen. 1.5 « *VA-YIQERA ELOHIM LE-IOM OR OU-LE-HOCHEC QARA LAILAH* » ; cf. Gen. 4.2 ; 4.3-4 ; 4.4-5 ; 11.3 etc...).

Donc, en conclusion, les deux versets 15 et 16 sont inséparables.

Les versets 18-29 : dans le verset 19, nous trouvons le mot « *ANOCHI* » (moi). Il était nécessaire, d'après la règle grammaticale que nous avons vue plus haut, d'insister sur le prédicat « *ESAV BECHORECA* », mais c'est un faux Esaü, et Jacob est tellement troublé qu'il insiste sur le sujet « *ANOCHI* » au lieu de dire simplement « *ANI* ». Lorsque le vrai Esaü viendra, sans trouble il dira « *ANI ESAV* » (v. 32).

Dans les versets 18 à 23, les hésitations et les répétitions font de ce morceau un des plus dramatiques qui soient.

Isaac n'est jamais sûr. Le verset 23 est le soupir d'apaisement, le verset 27 montre encore la vérité de cette analyse. Le détail de la bénédiction ne fait pas double emploi avec le verset 23 car dans ce verset nous avons la situation générale et dans les versets suivants, le détail de cette situation. La bénédiction elle-même est donc une unité, car de même que celle d'Abraham (12.2-3), ou celle d'Isaac (26.3-4), celle de Jacob est en sept parties : une au verset 28, six au verset 29 ; ce qui donne sept verbes et le chiffre 7 est le nombre parfait.

Il n'y a donc pas lieu de découper ce chapitre selon des sources. Or, ce qui est valable pour Gen. 27, l'est également pour les autres textes où l'école critique a opéré.

[4] « *MATEAMIM* » = « mets », « *TSAID* » = « gibier ».
[5] « elle (en) revêtit ».

Conclusions.

Certes, il y eut au cours du temps, des changements de détails dans la théorie des sources, mais le principe semble intouchable. Elle repose sur cinq colonnes dont l'auteur dit avoir sondé la solidité et constaté qu'elle n'est qu'apparente.

Colonne 1 : *les noms divins* : leur emploi dépend de règles théologiques, littéraires, vitales, en vigueur dans tout l'Orient ancien.

Colonne 2 : *les différences stylistiques* : elles s'expliquent toutes par le génie de la langue hébraïque. En effet, elles se retrouvent chez tous les auteurs et dans tout livre en hébreu.

Colonne 3 : *les différences internes entre les sources* : elles sont de telle nature qu'elles peuvent se retrouver dans une seule et même œuvre, a fortiori dans la Bible entière car il n'y a pas de livre plus complexe.

Colonne 4 : *doublets et répétitions* : ils ont un but bien précis qui est indiqué dans le corps et en conclusion du récit.

Colonne 5 : *les doublets internes* : l'étude d'un des exemples les plus caractéristiques a montré l'unité interne et profonde de la péricope.

Quelle est donc la ligne générale qui se dégage de notre étude, demande Cassuto ?

L'hypothèse documentaire repose sur le vide. On peut certes faire remarquer que la théorie des sources ne se fonde pas sur une colonne après l'autre mais sur toutes ensemble. Et pourtant ! Chaque colonne est faible, tellement faible qu'elle est fantaisiste, inexistante.

D'autre part, il est possible d'envisager le problème de la composition du Pentateuque tout autrement. Qu'il nous suffise de rappeler ici, dit l'auteur, qu'il y eut de nombreuses traditions en Israël orales avant d'être écrites. On en trouve des traces assez nombreuses dans les textes :

cf. Gen. 3. 24 : les chérubins et leur épée flamboyante. Ces éléments étaient connus d'avance des lecteurs puisqu'on emploie à leur sujet l'article défini.

cf. Gen. 5. 24 : sur la disparition (bien connue) d'Enoch.

cf. Gen. 11. 29 : sur Haran, père de Milka et de Yiska. Elles sont connues d'avance... or Yiska n'est nommée qu'en cet endroit !

cf. Gen. 36. 24 : élément typique de la tradition orale. etc...

Toutes ces traditions orales ou écrites précédant la *Torah* étaient de genres ou de contenus différents (certaines venaient du trésor littéraire des nations par exemple...). *La Torah est le fruit d'un choix en vue d'atteindre un but bien défini.* Elle a tout refondu dans son propre moule et en a fait une unité.

Il n'est pas exact, d'autre part, que la *Torah* ait été écrite après les Prophètes. Ce sont les Prophètes qui dépendent de la *Torah*. La différence entre ces deux genres est une question de contenu et de but. Tous deux procèdent cependant du même Esprit. Les Prophètes les plus anciens sont Amos et Osée, le Prophète de la justice et celui de l'amour. Or, Justice et Amour ne sont certes pas des créations originales à leur époque ! A fortiori pour les Prophètes qui viennent ensuite, ils jouent sur un clavier de motifs définis dans la *Torah*. Tous, ils parlent de choses bien connues d'avance par leurs auditeurs ; mais ils reprochent à leurs contemporains de ne pas vivre selon ces principes ; de les détourner ou d'en tirer de fausses conséquences. Ils redressent ce qui a été tordu.

C'est sur ces bases, estime Cassuto, que l'on pourra retracer et suivre l'histoire de la formation de l'Ancien Testament.

André Lacocque, *Bruxelles*.

Bibliographie

Russel Philip Shedd, *Man in Community, A Study of st. Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity*, The Epworth Press, London 1958, 209 pages.

L'auteur se propose de tracer les origines, dans la pensée juive, de la doctrine de saint Paul concernant la solidarité humaine et l'unité de l'Eglise. Il arrive effectivement à la conclusion que pas une seule des grandes idées de la corporativité humaine qui se trouvent dans l'A. T. et dans le Haut-Judaïsme, n'est absente des épîtres de saint Paul (notamment celle, hébraïque par excellence, de l'homme considéré comme un individu non pas isolé, mais dont la vie est étroitement liée à l'existence que tous les hommes ont en commun.

L'auteur montre que les idées de saint Paul concernant l'unité de l'Eglise, Corps du Christ, aussi bien que ses doctrines de l'homme et du salut, ont leurs racines dans la pensée hébraïque. Aussi ne saura-t-on comprendre vraiment les affirmations de saint Paul sur l'unité humaine et cosmique que dans un contexte juif. « Saint Paul prétend que sa théologie et son enseignement sont d'origine divine. Nous ne sommes pas disposés à nier cette assertion. Cependant, l'ambiance et le contexte de l'écriture inspirée de l'Apôtre sont l'A. T. et les conceptions juives, et non pas la pensée hellénique ».

A. Q. v U.

Gedder MacGregor, *Corpus Christi. The Nature of the Church according to the Reformed Tradition*, Macmillan and Co Ltd., London 1959, 302 pages.

Un des résultats des entretiens entre l'Eglise Anglicane d'Angleterre et l'Eglise Presbytérienne d'Ecosse, en vue de leur union éventuelle, a été que les deux Eglises ont été chargées par leurs autorités respectives d'étudier les problèmes théologiques en cause. C'est dans un esprit d'obéissance à cet ordre que le professeur McGregor a entrepris une étude de la doctrine de l'Eglise dans la tradition réformée .Cette étude profonde et lucide sera sans doute précieuse pour toutes les Eglises issues de la Réforme calviniste, dont plusieurs semblent être en quête d'une ecclésiologie bien fondée.

Dans la première partie de son livre — partie historique — l'auteur étudie la doctrine ecclésiologique dans l'Eglise d'Ecosse aux xvie et xviie siècles contre l'arrière-fond du Moyen-âge et dans sa relation avec la doctrine de Calvin. La deuxième partie est consacrée à une étude théologique qui se veut fidèle à la tradition de la Réforme et constructive en vue de la plénitude de l'Eglise.

L'auteur insiste beaucoup sur l'unité de l'Eglise, Corps du Christ, et sur sa continuité qui ne saurait être garantie ni par une succession « généalogique » des évêques, ni même par la transmission du Canon. La succession apostolique est constituée par la transmission mystérieuse de la vie dans les cellules qui, ensemble, forment le Corps unifié à la tête. Cependant la Bible et l'épiscopat, dons de Dieu à l'Eglise, sont des témoins de cette unité et de cette transmission de vie dont le Christ est le Principe et l'Auteur vivant. Aussi cette unité ne peut-elle être exprimée d'une façon statique. Son expression visible — indispensable — est plutôt dans l'action divine qui, continuellement, est à l'œuvre pour guérir les divisions et les déchirements.

Suivant de près la pensée de Calvin, le professeur McGregor affirme que le ministère — ou l'épiscopat — dans l'Eglise concerne essentiellement la Parole et le Sacrement, et découle du ministère du Christ, seul Evêque. C'est pourquoi le ministère doit être un et indivisible, donc corporatif. Jamais un ministre n'agit isolément, mais toujours au nom de l'ensemble des ministres consacrés. La consécration ne peut pas garantir le consacré contre l'erreur, mais elle lui confère le don du ministère, auquel il pourra effectivement participer, pourvu qu'il demeure fidèle.

Si donc l'origine du ministère est en Christ, son organisation est plutôt affaire humaine et pourra dépendre des lieux et des circonstances. Cependant, dans les conditions d'aujourd'hui il serait avantageux d'avoir des ministres mis à part (évêques) pour un ministère de supervision du clergé.

Malgré quelques affirmations peut-être trop catégoriques, ce livre pourrait être l'un de ces textes de base qui sont tellement indispensables pour toute discussion théologique œcuménique.

A. Q. v U.

ANDRÉ PÉRY, *Le catéchisme de Heidelberg, un commentaire pour notre temps*, Labor et Fides, Genève 1959 (Nouvelle série théologique, 7), 121 pages.

Un commentaire est soumis à l'exigence d'une double attention : attention au texte et attention aux hommes auxquels il explique le texte. En ce qui concerne la première de ces attentions, le présent semble une réussite, par sa manière scrupuleuse et intelligente de souligner les intentions du texte, les raisons de son plan, de son mouvement, de ses accents. L'auteur n'en perd pas pour autant la liberté de se distancer ici ou là de son texte : il le fait notamment à propos de la doctrine de la corruption totale de l'homme, montrant, à la suite de K. Barth et d'autres, que si cette corruption devait être considérée comme un état où l'homme cesse d'être homme, l'incarnation même deviendrait impossible.

Quant à la seconde attention, à savoir le souci d'actualisation, certains développements lui font droit. Mais ce commentaire aurait peut-être pu chercher à être plus percutant, plus soucieux de montrer comment un texte du XVI[e] siècle nous prend à partie aujourd'hui, et plus conscient de ce qui caractérise la mentalité et le cadre de vie d'un chrétien du XX[e] siècle. Certes, c'était courir le risque de s'éloigner, non du fond, mais tout au moins de la forme du catéchisme de Heidelberg — le risque, donc, de ne plus être un commentateur.

A la suite de Barth, l'auteur parle de la Trinité non plus en termes de personnes, mais en termes de manières d'être. Il faut bien reconnaître que le terme de « personne », dans l'esprit d'un paroissien moyen, évoque une image : celle d'un homme, et risque fort de déformer sa connaissance de Dieu. Mais parler de « manières d'être », n'est-ce pas tomber dans le modalisme ? Il faudra chercher un meilleur terme. — Par ailleurs, on regrettera qu'à la suite de *Heidelberg*, ce commentaire soit un peu mince sur l'Eglise, et embarrassé dans sa manière de parler du rôle du sacrement : l'Ecriture est plus réaliste et plus libre...

Enfin on se demandera pourquoi l'auteur, comme tant d'autres du reste, s'obstine à parler des autres confessions d'une manière fallacieuse alors qu'il est devenu si aisé de se renseigner. Pourquoi, par exemple, continuer à confondre « substance » et « matière » dans la doctrine de la transsubstantiation ; comment se permettre de parler de la doctrine romaine des œuvres d'une manière qui touche à la mauvaise foi ; et surtout comment oser en deux lignes régler son compte à la doctrine trinitaire orthodoxe ? C'est là une légèreté insultante qui dépare un livre par ailleurs sérieux.

P.-Y. E.

PIERRE MAURY, *L'eschatologie*, Labor et Fides, Genève 1959 (Nouvelle série théologique, 8), 87 pages.

L'eschatologie n'est pas simplement une partie de la doctrine chrétienne, mais la perspective même des différents aspects de cette doctrine ; en outre, l'eschatologie chrétienne est en même temps chronologique et métaphysique (au delà de notre condition terrestre). A partir de cette double affirmation, l'auteur, dans ce bref traité, commence par étudier successivement la perspective eschatologique des doctrines de la création et de la réconciliation. Il rappelle en particulier que la réconciliation ici-bas, est crue et non vue : à cet égard nous sommes dans l'espérance, mais l'espérance n'est ni faiblesse ni privation, elle est force et assurance. Dans cette même perspective, l'Eglise n'est pas sa propre fin, elle est tendue vers le Christ qui siège à la droite de Dieu. Où se situe la frontière entre ce qui est donné et ce qui est promis ? Aux confins de notre vie, et tout en même temps dans le fait que la grâce est toujours ici-bas une promesse et que l'eschatologie est le ressort de notre obéissance éthique. Quant au contenu et à la réalisation de l'eschatologie, ils ne sont autres que Jésus-Christ lui-même et sa parousie. Notons, en rapport avec cette affirmation dont l'auteur montre le bien-fondé, une intéressante mise au point concernant l'immortalité de l'âme, que l'auteur soutient, mais dont il montre

ce qui la différencie de la résurrection de toute la personne. Vient ensuite un important chapitre sur la parousie, qui n'est pas seulement fin, mais accomplissement du temps. Très belles pages sur la présence de la parousie à toutes nos heures et sur la vigilance chrétienne : si l'homme conçoit un temps entre la parousie et l'instant présent de la vie, il n'attend plus. Belles pages aussi sur la résurrection, dans ce qu'elle comporte de nouveauté inouïe et de continuité profonde. Enfin l'auteur consacre un chapitre à la gloire de Dieu, envisagée comme le rétablissement de la création, et, pour nous, comme une vision, une béatitude partagée avec Dieu.

On ne peut qu'admirer la richesse théologique et spirituelle contenue dans un si bref volume. Bien entendu, les chapitres de ce livre sont souvent des esquisses, mais ils vont droit à l'essentiel et évitent toute sécheresse (ce qui peut être le risque d'une esquisse) ; la formulation est vivante, forte, originale. Nous nous permettrons cependant une réserve en ce qui concerne la manière minimisante et insuffisante (à notre avis) dont l'Eglise d'une part, les sacrements d'autre part, sont situés par rapport à l'eschatologie.

P.-Y. E.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, texte latin ; introduction, traduction et notes de Gaston Salet, Le Cerf, Paris 1959 (Sources chrétiennes, 63, Série des textes monastiques d'Occident, III), 526 pages.

Première traduction en français d'un imposant traité du XII[e] siècle, qui se développe en six livres : la substance divine, les attributs divins, pluralité et trinité en Dieu, les Personnes, les processions, les attributs des Personnes. Il faut avouer que nous avons affaire ici à une dialectique triomphante qui ne manquerait pas de nous indisposer, si le traducteur, dans une belle introduction (qui situe d'abord brièvement le peu que l'on sait des circonstances et des sources de ce traité), ne prenait fraternellement la défense de Richard. Dans la ligne d'Augustin, dont il a comme construit et développé l'esquisse trinitaire, et en parenté d'esprit avec Anselme, Richard est d'une époque où, avec ferveur, l'intelligence veut tout particulièrement comprendre ce qu'elle croit, et ceci en vue de contempler. Il est soucieux (selon ses propres termes) de « raisons non seulement plausibles mais nécessaires pour mettre en valeur les enseignements de la foi ». Peut-on parler à son propos de rationalisme ? Non, répond son traducteur. Certes la dialectique enthousiasme Richard, comme un outil récemment redécouvert, et elle l'entraîne souvent loin. Mais en fait, et malgré ce qu'il laisse entendre plus d'une fois, il veut montrer le mystère, non vraiment le démontrer ; ce qu'il cherche à démontrer, c'est la cohérence de la vérité, et de cette vérité essentielle, point d'unité de son traité : la charité qu'est Dieu. — Cette introduction mérite pleinement son nom, en nous rendant attentifs à ce qu'il faut chercher chez Richard, et à ce sur quoi nous devons éviter d'achopper.

P.-Y. E.

JEAN CASSIEN, *Conférences* XVIII-XXIV, t. III, Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery, Le Cerf, Paris 1959 (Sources chrétiennes, 64), 247 pages dont 200 doubles.

Voici le troisième et dernier tome de la traduction de ce grand traité de vie spirituelle, qui a joué un si grand rôle dans le monachisme au Moyen-âge, et dont de nombreuses pages sont propres aujourd'hui encore à stimuler notre ferveur. Ces dernières conférences traitent d'abord des diverses espèces de moines, puis de la pénitence et de l'opportunité qu'il peut y avoir ou non à se souvenir des fautes passées. On trouvera ensuite un long développement sur le jeûne, un autre sur la tentation. L'avant-dernière conférence a pour thème principal le péché qui subsiste dans l'homme, et la dernière, le vrai renoncement. — Nous devons encore à Dom Pichery, à la fin du tome III, des tables analytiques qui faciliteront grandement l'usage de ces trois gros volumes.

P.-Y. E.

GÉLASE IER, *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire léonien*, introduction, texte latin, traduction et notes de G. Pomarès, Le Cerf, Paris 1959 (Sources chrétiennes, 65), 273 pages.

Ce volume nous donne donc d'une part une intéressante lettre ouverte dans laquelle le pape Gélase Ier engage son autorité contre le dernier vestige du paganisme à Rome, la fête des Lupercales, et interdit aux chrétiens d'y participer. D'autre part, ce volume présente le propre de dix-huit messes choisies — selon certains critères — dans la très ancienne compilation liturgique romaine qui, pour des raisons peu adéquates, porte le nom de saint Léon. Quelle relation entre ces textes liturgiques et un écrit de circonstance où, à la suite de saint Paul, un pape déclare incompatibles la foi chrétienne et le culte des démons ? C'est à cette question que l'éditeur consacre une introduction importante, minutieuse et brillante. A la suite d'une intuition de Dom Cappelle, il a repéré dans le *Sacramentaire léonien* une couche liturgique originale et homogène dans ses thèmes et son vocabulaire. En outre, une étude littéraire poussée lui permet de montrer une parenté étroite entre la lettre de Gélase et ces dix-huit messes, et de voir dans ces dernières la prière liturgique que ce pape composa au moment de l'affaire des Lupercales. La lettre éclaire et explique donc les messes et elle permet d'identifier leur auteur, mais elle ne représente qu'un moment de l'affaire ; les messes, par ailleurs, vont permettre de dater la lettre, et, par leur situation dans l'année ecclésiastique, de connaître tout le déroulement de l'affaire : l'épreuve de force entre le pape et certains chrétiens, la désobéissance d'une partie d'entre eux, leur excommunication et la réintégration des repentants dans la communauté.

Certains éléments de ces messes ont passé dans la liturgie romaine actuelle ; on connaîtra donc maintenant les circonstances de leur composition. Mais il faut avouer que la lecture suivie de ces dix-huit messes est un peu pénible et qu'elle ne fait pas regretter le temps où la liturgie n'était pas fixée et où un évêque pouvait centrer toute la prière eucharistique de son peuple, pendant presque une demi année (du 1er janvier à Pentecôte) sur un événement de l'histoire locale.

P.-Y. E.

DOM JEAN LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge*, Le Cerf, Paris 1957, 269 pages.

L'un des grands connaisseurs de la littérature monastique du Moyen-âge nous donne ici, sur ce sujet, une étude d'ensemble. Celle-ci s'arrête d'abord à la formation d'une culture qui a pour double caractéristique un souci littéraire certain et une orientation mystique qui prime tout : c'est la *lectio divina*, la méditation biblique si importante dans la vie monastique bénédictine, qui oblige le moine à apprendre à lire ; dans la même ligne, la réforme carolingienne promouvra un humanisme inspiré de l'antiquité classique, mais dont la norme est le Christ ; les moines seront grammairiens en vue de la vie éternelle.

Les *sources* de cette culture : l'Ecriture méditée, assimilée, apprise par cœur ; les Pères aussi, mais surtout en tant que commentateurs de l'Ecriture ; les études libérales enfin, visant un style littéraire digne de l'Ecriture. — Les *fruits* de cette culture : une certaine rhétorique au service de quatre principaux genres littéraires : l'histoire, le sermon, la lettre, le florilège ; une théologie dont l'auteur montre admirablement que, volontairement inspirée par la Bible jusque dans son vocabulaire, elle est spirituelle : théologie du mystère, soucieuse de charité et de vérité, se voulant une louange de Dieu. La liturgie pour sa part, terrain de la culture monastique, est en même temps l'un des fruits de celle-ci, de par les innombrables séquences, hymnes et poèmes divers dont les moines n'ont cessé de l'enrichir.

La synthèse est délicate entre deux perspectives aussi contradictoires que le souci littéraire et le désir de Dieu. L'auteur, tout au long de ce livre, et en particulier dans sa conclusion, montre que cette synthèse de la rhétorique et de la mystique a été possible parce que, pour les moines du Moyen-âge, la première est servante de la seconde : cela suppose que l'auteur monastique soit assez détaché de lui-même pour que la littérature devienne chez lui un service de charité et que sa spiritualité modèle son style : saint Bernard est l'exemple typique de la réussite d'une telle synthèse.

L'immense érudition et la merveilleuse spiritualité de ce livre nous persuadent que l'auteur, en vrai bénédictin qu'il est, a su réaliser cette même synthèse entre l'historien et le moine. Précieuse initiation historique, son étude nous fait aimer Dieu et renouvelle notre ferveur biblique.

P.-Y. E.

I.H. Dalmais, *Les liturgies d'Orient*, Arthème Fayard, Paris 1959 (Je sais, je crois), 123 pages.

L'auteur de ce livre est un des rares spécialistes occidentaux des liturgies oriantales, un homme qui les connait en profondeur, comme ce livre à lui seul le montre. Son étude commence par une esquisse du processus historique qui a provoqué l'existence d'Eglises orientales de rites et de juridictions différentes. Puis l'auteur — donnant au mot « rite » le sens large reconnu par Pie XII : la liturgie dans son cadre vivant — s'attache rapidement à l'évolution, aux structures très diverses et au génie propre des grandes familles liturgiques d'Orient, avant de décrire les divers aspects des rites orientaux dans leur état actuel : les rites de l'initiation (baptême, confirmation), la liturgie eucharistique, les rites de la pénitence, de la maladie, de la mort, les rites d'ordination, du mariage, et l'office divin, sanctification du temps.

Nous initier en une centaine de pages à la complexité interne de rites si différents les uns des autres, représente une gageure ; c'est ce qui explique que l'auteur ait dû souvent préférer à un exposé descriptif et suggestif une méthode comparative rapide, qui risque de noyer quelque peu le lecteur ou alors de le laisser sur sa faim. Mais de toute manière ce livre se présente comme une introduction, et à cet égard il est précieux.

P.-Y. E.

Yves M.-J. Congar, *Vaste monde, ma paroisse ; vérité et dimension du salut*, Témoignage chrétien, Paris 1959 (Bibliothèque de l'homme d'action), 227 p.

Sous ce titre inspiré de Wesley, l'auteur rassemble ici une suite d'articles parus dans l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*. Il s'agit pour lui, dans un langage de catéchèse, d'envisager un certain nombre de problèmes théologiques tels qu'ils se posent à un chrétien au sein du monde actuel. On soulignera que l'auteur, en acceptant cette problématique, souvent nouvelle, sait remarquablement la recentrer sur le mystère chrétien. En plusieurs chapitres, l'auteur réexamine le sens de l'Eglise dans et pour le monde, en un temps où l'on a pris une nouvelle conscience du temps et de l'espace, et où l'on redécouvre la petitesse de l'Eglise au sein du monde : c'est l'occasion de rappeler le thème des prémices, appliqué au peuple de Dieu, et le signe sacramental et missionnaire que constitue ainsi l'Eglise pour le monde. Un autre ensemble de chapitres aborde le sujet du salut, de son rapport avec l'histoire du monde ; différents thèmes classiques sont précisés et surtout recentrés sur le mystère du salut : le purgatoire, décrit comme un feu mystique, en dehors de toute représentation terrestre de lieu et de délai ; l'enfer, replacé dans le dessein positif de l'alliance, par laquelle Dieu confère à l'homme la liberté de tout recevoir, mais aussi de tout perdre et de mener pour toujours l'existence absurde de celui qui est loin de Dieu. Un long chapitre considère le sens de l'adage « hors de l'Eglise pas de salut », qui ne préjuge pas du salut de telle personne, mais affirme positivement le rôle salutaire confié par Dieu à l'Eglise.

Pour ceux que n'a pas atteints l'évangile, l'auteur affirme la possibilité de rencontrer Dieu dans son *incognito*, et, par un acte d'amour qui les sorte d'eux-mêmes, de se décider pour lui sans le connaître positivement. Mais l'auteur ne cache pas l'ambiguïté d'une telle situation, son risque par exemple de conduire à l'idolâtrie, et le danger très menaçant actuellement de confondre la bonne foi (ouverture active et responsable à la vérité telle qu'on peut la saisir) avec une pseudo-sincérité passive, égoïste et subjective, qui est en fait de l'indifférence et une offense à Dieu : toutes les religions sont bonnes. — Le salut des enfants morts sans baptême est ensuite envisagé ; il est montré que les incertitudes de la théologie romaine, à ce propos, permettent une attitude d'espérance en la miséricorde du Christ. Enfin les derniers chapitres abordent le mystère eschatologique de la présence du Christ dans l'histoire, de son retour et de la résurrection : cela dans une perspective très biblique et avec le souci tout en même temps de s'adresser d'une manière compréhensible à la mentalité contemporaine.

P.-Y. E.

H.-CH. Chéry, *L'offensive des sectes*, 3ème éd. revue et augmentée, Le Cerf, Paris 1959 (Rencontres 44), 520 pages.

Voici la troisième édition en quelques années d'un ouvrage qui, effectivement, est très sérieusement fait et profondément documenté, dans les limites qu'il s'est imposées : les sectes d'inspiration chrétienne en France. Après une

introduction très brève — et qui appellerait quelques réserves de notre part sur certains points — situant le problème et essayant de cerner le terme de « secte », une première partie fournit une fiche signalétique de toutes les sectes existant en France : renseignements techniques, statistiques, notes sur l'histoire, la doctrine, l'implantation, les publications, les émissions radiophoniques, etc. — Puisqu'à juste titre le R.A.M. ne constitue pas une secte aux yeux de l'auteur, ce dernier aurait mieux fait de le signaler non parmi les sectes, mais en appendice, comme c'est le cas des petites Eglises françaises.

Une deuxième partie s'arrête plus longuement au visage des principales sectes, réparties par lignées : adventistes, guérisseuses, les Mormons, les pentecôtistes. On y trouve une description du culte de ces sectes, de leurs doctrines, de leur ambiance. Tout cela est soigneusement établi sur la base d'ouvrages récents, mais surtout d'enquêtes directes et précises ; avec nuance, charité, mais aussi une sévérité justifiée quand on touche à la folie et à la mauvaise foi. La troisième partie présente un rapide bilan, notamment statistique et géographique, puis un courageux examen de conscience sur les raisons majeures qui, du côté de l'Eglise romaine, favorisent le passage de certains de ses fidèles dans les sectes : l'installation de l'Eglise, ses paroisses trop grandes, son manque d'attente eschatologique. L'auteur appelle de ses vœux une prédication biblique et kérygmatique, une participation plus grande des laïcs à l'évangélisation, une liturgie vivante et compréhensible, une lecture généralisée de l'Ecriture, mais sans que cette dernière soit laissée aux interprétations personnelles.

P.-Y. E.

FREDERIC DENISON MAURICE, *The Kingdom of Christ, Hints to a Quaker respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church*, Nouvelle éd. par A.R. Vidler, SCM Press Ltd., London 1958, 2 volumes, 288 + 371 pages.

Ce livre de l'éminent théologien anglican du XIXe siècle méritait bien d'être réédité. Il est frappant de voir comment son intention œcuménique dans certains de ses aspects se rapproche de celle préconisée par l'Abbé P. Couturier, dont un des éléments essentiels était le désir de pénétrer dans la pensée des chrétiens séparés afin de la comprendre et de la saisir par l'intérieur. Si Maurice n'y parvient pas toujours — parce que parfois il s'arrête trop aux caricatures d'eux-mêmes que lui présentent les Eglises et les diverses confessions — cela n'empêche que sa charité et sa compréhension œcuméniques sont impressionnantes et à la hauteur des exigences d'aujourd'hui.

Il en est de même de son idée maîtresse concernant l'existence d'une société à la fois spirituelle et universelle, gouvernée par un roi vivant et vrai, le Christ lui-même, et ouverte à tous les hommes. Notons que chez Maurice, cet universalisme chrétien — et n'est-ce pas le seul qui soit valable et viable aujourd'hui plus que jamais ? — est pénétré d'un optimisme qui, tout en s'accordant bien avec l'esprit de son temps, était avant tout inspiré par la joyeuse réalité du Christ-Roi. C'est là peut-être un complément, sinon une correction, nécessaire et bienfaisant à l'œcuménisme actuel, dont les représentants les plus profonds et les plus sérieux s'inspirent plutôt — et non sans raison — du Christ souffrant au Corps déchiré !

Encore Maurice fait-il preuve de l'authenticité de sa conception universaliste. Aussi, en analysant les grands courants philosophiques de son temps — souvent très opposés à la foi et à l'Eglise — s'efforce-t-il de faire chemin commun aussi loin que possible avec les penseurs non-croyants. Certes, il n'hésite pas à montrer où ils tombent dans l'erreur, mais avant tout il est soucieux de découvrir ce qu'ils apportent de vrai et d'universel à notre conception de ce royaume universel et spirituel auquel Dieu nous appelle.

Pareillement, son analyse des diverses Eglises et confessions cherche d'abord à saisir leurs valeurs et leur mission essentielles et irremplaçables en les défendant contre certaines critiques courantes, puis à démontrer que cette mission risque de tourner à fin contraire dès que les groupes qui en sont chargés se constituent en systèmes clos et apologétiques au lieu d'apporter leur contribution à l'édification de l'Eglise une et universelle.

On trouvera dans ce livre de belles pages sur la liturgie, le ministère, les confessions de foi et le baptême. Ces dernières sont d'une frappante actualité en vue des discussions actuelles à propos du baptême des enfants.

Si, parfois, le style quelque peu prolixe du siècle passé met notre patience à l'épreuve, l'argument de Maurice est toujours saisissant et d'autant plus convaincant que l'on ressent à chaque page son véritable humanisme et son

authenticité. Rien d'étonnant à ce que ce célèbre théologien — souvent mal compris et attaqué — fondât à Londres en 1854 un collège pour des ouvriers : témoignage frappant de son souci chrétien concernant les problèmes et les conditions sociales.

Remercions A.R. Vidler de cette nouvelle édition de l'œuvre la plus importante de Maurice, qui mérite d'être lue et méditée par tous ceux qui s'engagent dans la voie de l'œcuménisme. A. Q. v U.

M. Lekeux O.F.M., *J'ai crié vers Assise*, Editions franciscaines, Paris 1959, 115 p.

Saint François nous fait pardonner au P. M. Lekeux d'avoir été tenté de paraphraser et gloser dans un style généreux et souvent déclamatoire quelques-unes des *Fioretti* les plus significatives : il y a, en effet, une telle puissance attractive dans le rayonnement dépouillé du Poverello qu'on en vient à tout oser pour le communiquer, si possible, au lecteur pressé d'aujourd'hui. Aussi bien, faut-il être, somme toute, reconnaissant de ces quarante courtes évocations, ces « tristes litanies de l'homme moderne au saint de la joie » (p. 5), qui contribueront, pour leur part, à faire connaître et aimer davantage saint François. A.B.

S. Piat O.F.M., *Le Maître de la mystique — Saint Pierre d'Alcantara*, Editions franciscaines, Paris 1959 (Profils franciscains), 143 pages.

Dans le XVI[e] siècle secoué par tant d'incendies, voici, en plein cœur de l'Eglise et des institutions, celui de la mystique espagnole : c'est le rôle d'initiateur qu'y joua Pierre d'Alcantara (avant sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix) que présente le petit livre du P. S. Piat ; il fait là œuvre excellente de vulgarisation ; son ouvrage (qui comporte quelques inévitables excès — de style pour la plupart) est alourdi, il est vrai, d'une iconographie complète, intéressant on ne sait quels spécialistes, alors qu'on eût aimé des passages plus longs et mieux situés des écrits du maître.

« Praticien plus que docteur » (la paternité du *Traité de l'Oraison* et de la *Méditation* lui est contestée au profit du dominicain Louis de Grenade), Pierre d'Alcantara (1499-1562) vécut dans le dépouillement et la pauvreté stricte, le jeûne prolongé, la contemplation et la méditation mystique, source de la prodigieuse activité comme prédicateur toujours en chemin, supérieur de couvent et réformateur intransigeant quant à l'idéal primitif de saint François.

Il en a revêtu la bure à seize ans (ce fils de famille en rupture d'obéissance, croyait-on !) et présente avec lui des traits de ressemblance frappants, avec quelque chose de plus âpre et tendu à cause du siècle agité et sur le qui-vive à l'encontre de tout mouvement réformateur : sa réforme des Déchaux s'est imposée de haute lutte, et c'est à lui que sainte Thérèse de Jésus doit d'avoir été galvanisée par l'action au moment même où elle allait céder.

A.B.

Michel de Saint-Pierre, *La vie prodigieuse du Curé d'Ars*, Bonne Presse, Paris 1959, 320 pages.

Daniel Pezeril, *Pauvre et saint curé d'Ars*, Le Seuil, Paris 1959, 310 pages.

Les deux ouvrages cités précédemment sont d'autant plus remarquables qu'ils évitent délibérément le ton romantique et refusent les enluminures légendaires autour d'une figure de saint suffisamment éloquente en elle-même. Les deux auteurs se sont entourés de la plus sérieuse documentation, principalement les sermons et les lettres de Jean-Marie Vianney, les témoignages des contemporains.

Le livre de Michel de Saint-Pierre suit fidèlement la chronologie des événements, le style est clair et prenant, les illustrations bien choisies, c'est le texte à recommander à qui veut connaître ou mieux connaître le combat spirituel que fut la vie du saint prêtre.

L'originalité du travail de Daniel Pezeril consiste en ce que, sans bouleverser le fil de l'histoire, il sait nous faire pénétrer jusque dans l'intimité des débats intérieurs de Jean-Marie Vianney. Il parvient ainsi à une fascinante reconstitution de la personnalité profonde du saint en établissant « les repères d'un cheminement intérieur ». On a le sentiment que l'auteur nous associe à sa propre méditation aux pieds du douloureux et rayonnant curé d'Ars.

Par leurs résonnances contemplatives, leur qualité littéraire, ces deux récentes biographies méritent d'être rangées parmi les ouvrages spirituels de premier choix. P.E.

Ouvrages reçus

Des Editions de La Baconnière :
M. Muller, *Idées et archétypes*, de Platon à Elie Castan, Neuchâtel 1959 (Etre et penser, cahier de philosophie, 49), 109 pages.

Des Editions B.T. Batsford :
Prayers for Today, Edited by John Elphinstone-Fyffe, London 1958, 80 p.

Des Editions Geoffrey Bles :
Jack Clemo, *The Invading Gospel*, London 1958, 162 pages.

Des Editions Casterman :
Chanoine J. Leclercq, *Mère de notre joie*, Tournai 1959, 111 pages.

Des Editions de Chevetogne :
La prière de Jésus, par un moine de l'Eglise d'Orient, 3e éd., Paris 1959, 127 p.

De la Libreria editrice Claudiana :
Vittorio Subilia, *Il problema del male*, Torre Pellice 1959, 88 pages.

Des Editions Delachaux et Niestlé :
Suzanne de Dietrich, *Hommes libres*, Neuchâtel-Paris 1957 (Le chrétien dans le monde), 121 pages.
Roland de Pury, *Notre Père...*, 2e éd., Neuchâtel 1959 (L'actualité protestante), 95 pages.
O. v. Leixner - Marc Junod, *La dernière âme*, Neuchâtel 1958, 126 pages.

Des Editions Desclée et Cie :
Jean Daniélou S.J., *Le chrétien et le monde moderne*, Tournai 1959 (Le monde et la foi), 79 pages.

De Evangelischer Verlag :
Fritz Buri, *Basler Bekenntnis heute*, Zollikon 1959, 124 pages.
Gottlob Spœrri, *Bibelstunden*, 1. Band, Zollikon 1959, 252 pages.

De la Faculté libre de théologie protestante :
E. Bourrilly, E.-G. Léonard, J.-M. Nicole, P. Guelfucci, E. Caldesaigues, M.-J. Vercier, H. Bruston, *Calvin et la Réforme en France*, 2e éd. revue, Aix-en-Provence 1959, 165 pages.

Des Editions Fasquelle :
Jules Isaac, *Jésus et Israël*, nouvelle éd., Paris 1959, 596 pages.

Des Editions Flammarion :
B. Morel, *Le signe sacré*, Essai sur le sacrement comme signal et information de Dieu, Paris 1959 (Coll. « Symboles »), 236 pages.
Un effort pour penser la vie sacramentelle dans les catégories intellectuelles modernes.

Des Editions franciscaines :
Fr. Valentin - M. Breton, *Chemins de Croix*, Paris 1959 (Sources vives), 143 pages.

Des Editions J. Gabalda :
Jean Duplacy, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris 1959, 103 pages.

De la Pontificia Universitas Gregoriana :
John L. Murphy, *The notion of tradition in John Driedo*, Milwaukee 1959, 321 pages.

De Harvard University Press :
F. Edward Cranz, *An essay on the development of Luther's thought on justice, law and society*, Cambridge 1959 (Harvard theological studies XIX), 197 pages.

Des Editions Labor et Fides :
Karl Barth, *Lettre à un pasteur de la République démocratique allemande* suivie de la *Réponse d'un pasteur de la R. D. A.*, traduction d'Emile Marion, Genève 1959 (*Ethique*, Croire-Penser-Espérer), 65 pages.

KARL BARTH, *Christ et Adam d'après Romains 5*, Contribution à l'étude du problème de l'homme et de l'humanité, traduction d'André Goy, Genève 1959 (Les cahiers du Renouveau XIX), 80 pages.

CHARLES CHENEVIÈRES, *L'Eglise de Genève de 1909 à 1959*, Esquisse historique de son organisation, Genève 1959, 132 pages.

GEORGES CRESPY, *Jésus-Christ*, Genève 1959 (Cahiers théologiques pour la jeunesse, N° 1), 46 pages.

HÉBERT ROUX, *Les Epitres pastorales*, Commentaire de 1 et 2 Tim. et Tite, Genève 1959, 197 pages.

Des Editions A.R. Mowbray :

DEWI MORGAN, *Lambeth Speaks*, London 1958, 136 pages.

Des Editions Oliver and Boyd :

KARL BARTH, *God, Grace and Gospel*, Edinburgh-London 1959 (Scottish Journal of Theology occasional Papers), 74 pages.

Des Editions ouvrières :

PAUL BARRAU, *Aux sources bibliques de l'existence et de la vie*, Paris 1959 (Sacerdoce et Laïcat), 253 pages.

DENYS GORCE, *Paulin de Nole*, Paris 1959 (Eglise d'hier et d'aujourd'hui), 92 pages.

MICHEL MESLIN, *Hilaire de Poitiers*, Paris 1959 (Eglise d'hier et d'aujourd'hui), 103 pages.

De Penguin Books :

ERIC MILNER-WHITE — G.W. BRIGGS, *Daily Prayer*, Harmondsworth 1959 (Pelican Book), 207 pages.

Des Editions « Sal Terrae » :

ANGEL SANTOS HERNANDEZ S.J., *Iglesias de Oriente, puntos especificos de su teologia*, Santander 1959 (Bibliotheca Comillensis), 541 pages.

Des Editions du Seuil :

HENRI DE LUBAC, *Paradoxes*, nouvelle éd. augmentée, Paris 1959, 191 pages.

De la Société Centrale d'Evangélisation (Coll. « Les Bergers et les Mages ») :

JEAN CALVIN, *Petit traité de la Sainte Cène*, Adaptation moderne de Harald Chatelain et Pierre Marcel, Introduction de J. Cadier, Paris 1959, 70 p.

ANDRÉ CHAMSON, *Trois discours « au désert »*, 1935-1954-1958, Paris 1959, 51 p.

Le protestantisme français d'aujourd'hui, par divers auteurs sous la direction de Paul Conord, Préface du Pasteur Marc Bœgner, Paris 1959, 183 p.

DENISE HOURTICQ, ROBERT LECOMTE, PIERRE POUJOT, *Le Paris protestant de la Réforme à nos jours*, Paris 1959, 182 pages.

ROGER MEHL, *Explication de la confession de foi de La Rochelle*, Paris 1959, 168 pages.

H.-J. HEGGER, *Du Couvent à L'Evangile*, Paris 1959, 165 pages.

HENRI JOHANNOT, *Chrétien 7 jours sur 7*, introduction et notes de J. Kreitmann, Paris 1959, 135 pages.

Des Editions S. P. C. K. :

PAUL A. WELSBY, *Lancelot Andrews 1555-1626*, London 1958, 298 pages.

W.P. WITCUTT, *The Rise and Fall of the Individual*, London 1958, 198 pages.

Des Editions Vandenhœck et Ruprecht :

DONALD M. BAILLIE, *Gott war in Christus*, Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung, Göttingen 1959 (Theologie der Œkumene, Band 7), 216 pages.

Des Editions J. Vrin :

H. CORNÉLIS O.P., *Les fondements cosmologiques de l'Eschatologie d'Origène*, Paris 1959 (Revue des Sciences philosophiques et théologiques XLIII, 1959), 96 pages.

G. M.-M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, ses origines hégéliennes, Paris 1959 (Problèmes et Controverses), 384 pages.

De l'imprimerie L. Zetzner :

GÉRARD DAGON, *Les sectes en France*, Strasbourg 1958, 188 pages.

De Zwingli Verlag :

HEINRICH SCHMID, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit*, Zürich 1959 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Band 12), 269 pages.

« VERBUM CARO » — 2e Trimestre 1960 - N° 15 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C.P.P. 33.505)